MANUAL DE APOLOGETICA

INTRODUCCION A LA DOCTRINA CATOLICA



Dr. A. BOULENGER

MANUAL DE APOLOGÉTICA

INTRODUCCION A LA DOCTRINA CRISTIANA

POR EL

Dr. A. BOULENGER

CANÓNIGO HONORARIO DE ARRÁS

Primera edición española, traducida de la 5.ª edición francesa por el

Dr. Joaquín Sendra, Canónigo



EDITORIAL POLÍGLOTA
PETRITXOL, 8 - BARCELONA
MCMXXIX

Manual de Apologética

INDICE DE MATERIAS

Páginas

Tercera parte : La verdadera Iglesia

SECCION I : INVESTIGACION DE LA VERDADERA IGLESIA

SECCION II : CONSTITUCION DE LA IGLESIA

SECCION III : APOLOGIA DE LA IGLESIA

NIHIL OBSTAT

El Censor,
Dr. Joaquín Sendra, Canónigo

Barcelona, 21 de enero de 1929.

Imprímase,
† JOSÉ, Obispo de Barcelona.

Por mandato de su Excma. Ilma
Dr. Francisco M.ª Ortega de la Lorena,
Canciller - Secretario

OBISPADO DE ARRAS

†

Muy estimado señor capellán:

El éxito obliga. La primera obra de V. "La Doctrina Católica" le ha llevado y casi obligado a darle un complemento con el "Manual de Apologética".

Todo es debido a sus excelentes cualidades de método, de precisión, de probidad científica. Ellas son las que le han conquistado tantos lectores y tan gran número de discípulos y ellas les han dado motivo para esperar de V. este nuevo esfuerzo.

Un manual de apologética, en efecto, no es cosa fácil. El objeto es una cosa compleja, ardua, y en perpetua transformación, por lo menos en lo que se refiere a su parte negativa. Un trabajo de tal índole requiere una inteligencia siempre alerta que sepa hermanar la flexibilidad con la firmeza de espíritu.

Por otra parte, no es la Apologética, por razón de su objeto, un arte y una ciencia a la vez? Si ella pretende convencer y mover, no puede en ninguna manera desdeñar las circunstancias de tiempo, de país, de personas. El talento del apologista, su mérito y su éxito depende precisamente de la elección que haga de los argumentos, de su importancia respectiva y de la manera cómo sepa presentarlos y desarrollarlos.

El "Manual" de V., señor capellán, es fruto de detenido estudio, en un paciente trabajo de elaboración.

Para dar en firme el punto de partida en la investigación de la verdadera Iglesia, ha estado V. muy acertado al presentar nociones racionales sobre la certeza, la naturaleza del hombre y las relaciones que existen entre el alma y su Criador. Nada más oportuno en los actuales tiempos. Lo más difícil hoy día es traer a los indiferentes a confesar la necesidad de una religión. Llegados a este terreno, la elección pronto está hecha. La religión cristiana y católica sale victoriosa de toda comparación.

Sin embargo, aún en este terreno es preciso combatir contra temibles adversarios. Los sabios modernos, formados en las disciplinas

científicas, habituados a pasar por el tamiz todos los textos y los argumentos todos, son igualmente hábiles para el ataque como para la réplica. Con mucha sagacidad y atención ha explorado V. lo que podríamos llamar sus posiciones de combate. No creo que haya eludido V. ninguna de las cuestiones promovidas recientemente en los diversos dominios donde se encuentran la fe y el racionalismo: exégesis, historia de las religiones, evolución de los dogmas, historia de la Iglesia primitiva.

A pesar de las imperfecciones inevitables en una materia que se relaciona con problemas tan delicados, V. ha realizado una obra de gran valor.

Tiene V. el mérito especial de poner las ideas en un orden luminoso y justo. Le gusta a V. más la solidez de los argumentos que la nombradía de sus autores. Sabe V. hallar las mejores fuentes para sus informaciones, sin menoscabo de la legítima independencia de su propio juicio.

Por todos estos méritos, yo deseo a su libro, mi estimado señor Capellán, el mismo éxito que han tenido los que le precedieron, y encarecidamente le pido que prosiga los trabajos a los cuales viene V. dedicándose desde hace algunos años, para la difusión de la ciencia más necesaria y aún podría decir la que más apasiona entre todas: la ciencia de la Religión.

De corazón bendigo, estimado señor Capellán, la noble iniciativa de V., al mismo tiempo que le renuevo el sentimiento de mi más paternal afecto en Nuestro Señor.

† EUGENIO-LUIS,
Obispo de Arras.

Arras, 23 de mayo de 1920.
Fiesta de Pentecostés.

INTRODUCCION

Nociones generales

LA APOLOGÉTICA.

- **1.° Definición.**
- **2.° Objeto.**
  - A. *Justificación* de la fe católica. — Motivos de credibilidad
  - B. *Defensa* de la fe católica
- **3.° Fin.**
  - A. *Confirmar* en la fe a los creyentes. *Convertir* a los indiferentes y ateos
  - B. *Refutar* las objeciones de los incrédulos.
- **4.° Importancia**
  - A. *Base* de la fe.
  - B. *Condición* necesaria de la teología.
- **5.° División.**
  - A. *Parte filosófica*
    - a) Dios.
    - b) El hombre.
    - c) Sus relaciones. La religión.
  - B. *Parte histórica.*
    - a) Demostración de la religión cristiana.
    - b) Demostración de la Iglesia católica.
- **6.° Métodos.**
  - A. *racional* en la parte filosófica.
  - B. *histórico*
    - a) Según el punto de partida.
      - 1. *descendiente.*
      - 2. *ascendente.*
    - b) Según la naturaleza de los argumentos.
      - 1. *extríseco.*
      - 2. *intríseco.*
- **7.° Historia**
  - A. *Tradicional.*
  - B. *Moderna.*
  - C. *Modernista.*
- **8.° Plan de la obra.**
  - A. 1.ª parte. *Preámbulos de la fe*
  - B. 2.ª parte. *La verdadera Religión.*
  - C. 3.ª parte. *La verdadera Iglesia*

La Apologética. Definición. Objeto.

1.—**Definición.** — Etimológicamente la palabra *apologética* (en griego *apologétikos, apología*) quiere decir justificación, defensa. Si-

guiendo pues, la etimología, la apologética es la justificación y la defensa de la fe católica.

2.—**Objeto.** —Como se ve por la definición, la apologética tiene un doble objeto: —a) *la justificación de la fe católica.* Considerando a la religión en su fundamento, esto es, en el *hecho de la revelación* cristiana de la cual la Iglesia católica se afirma depositaria fiel y única, la apologética expone los *motivos de credibilidad* que prueban la existencia de aquella revelación. El problema que debe resolver es el siguiente: Dado que un cierto número de religiones se reparte la humanidad, se trata de averiguar cuál es la verdadera. Ahora bien, el apologista católico pretende que su fe es la *única verdadera* y la *objetivamente verdadera;* y debe probar su aserto. Esto constituye la apologética *demostrativa o constructiva;*—*b*) la *defensa de la fe católica.* La apologética no sólo presenta los títulos de la Religión católica a nuestra adhesión, sino que hace frente a los adversarios y responde al mismo tiempo a sus ataques. Y como estos varían según las épocas, también la apologética debe evolucionar y renovar sus métodos, dejando a un lado las objeciones anticuadas y acudiendo al terreno de combate elegido por los adversarios en la hora presente. Mirada bajo este segundo aspecto, la apologética tiene un carácter *negativo* y se llama apologética *defensiva.*

3.—**Corolario.** – *APOLOGETICA Y APOLOGIA.*—Se acostumbra distinguir entre Apologética y Apologia. "*Apologética* significa propiamente: ciencia de la Apologia, como dogmática significa, ciencia de los dogmas. La Apologética es la defensa sabia del cristianismo por la exposición de las razones que le abonan... Una apología es una defensa opuesta a un ataque. (1) El objeto de la Apologética es, por consiguiente, más general. La *Apología*, por el contrario, se mueve en una esfera restringida, se reduce a la defensa de un punto de doctrina católica, sea en el dogma, en la moral o en la disciplina. (2) Prueba, por ejemplo, que el misterio de la Trinidad no es absurdo, que es injusto acusar a la moral cristiana de interesada, que el celibato, lejos de ser una institución reprensible ofrece inestimables ventajas; o rehabilita, si es preciso, la memoria de un santo. La *Apología* se remonta a la primera edad del cristianismo; la Apologética, siendo una ciencia, ha venido más tarde, o mejor, está siempre en vías de formación o al menos de perfeccionamiento.

(1) T. HETTINGER, *Teología fundamental*, tomo I.

(2) La apología tiene su lugar en la exposición de la *Doctrina católica*. Remitimos al lector a los tres fascículos de nuestra obra.

Fin e importancia de la Apologética.

4.—**Fin.** —El objeto de la Apologética (Núm. 2) manifiesta claramente cuál es el *fin* que persigue.

A. *EN CUANTO DEMOSTRATIVA,* se dirige por una parte al creyente, y por otra al indiferente y al ateo. *a*) al *creyente* para sostenerle en sus convicciones permitiéndole establecer la bien fundado de su fe, esclareciendo su inteligencia y confirmando su voluntad.—*b*) al *indiferente* para convencerle de que la cuestión religiosa no es potestativa sino obligatoria y que en materia tan grave, la indiferencia es algo irracional; y al *ateo* para sacarlo de su incredulidad. A uno y otro pretende llevarlos a la reflexión, al estudio detenido y a la conversión. (1)

B. *EN CUANTO DEFENSIVA,* la apologética se dirige sólo a los *anticreyentes* y tiene como finalidad refutar sus prejuicios y sus objeciones. Decimos *anticreyentes* y no incrédulos porque, éstos ordinariamente se contentan con no creer, al paso que aquellos tienen una especie de religión que quieren oponer a la católica: la religión que llaman ellos, de la ciencia, de la humanidad, de la democracia, de la solidaridad, etc.

5.—**Importancia.** —La importancia de la apologética se deduce de las dos razones siguientes:—*a*) *Está en la base de la fé.* Recordemos con efecto, que la fe implica un triple concurso: el de la inteligencia, el de la voluntad y el de la gracia. (2) Así, pues, la Apologética tiene por misión el conducir hasta los umbrales de la fe, haciéndola posible, al demostrar que es *razonable* (3). Es verdad que si nos atenemos al hecho, la cuestión en su principio ni siquiera se plantea en nuestro entendimiento; la tomamos resuelta, antes de que nuestro espíritu piense en discutirla; porque cualquiera que sea nuestra religión, la hemos recibido de nuestra educación y de nuestro medio ambiente. Nos viene de nuestros padres y de nuestros maestros. Muchos se contentan con esto y la aceptan en su totalidad sin discusión y sin otras pruebas màs

(1) La apologética, ya se dirija a creyentes o a no creyentes, siempre se propone producir en las almas la certeza en cuanto a la existencia de la revelación cristiana. Pero muchas escuelas filosóficas ponen en duda el poder del espíritu humano para conocer la verdad, por eso urge resolver, ante todo, el problema de la certidumbre (véase capítulo preliminar).

(2) Véase nuestra *Doctrina católica*. Núm. 282.

(3) Las *pruebas* que el apologista da del *hecho de la revelación*, deben conducirnos a formular un doble juicio: el primero, que la revelación se nos manifieste con evidencia objetiva, que es *creíble, juicio de credibilidad*; segundo, que si es creíble *hay obligación* de creer, *juicio de credendidad*. El primer juicio es de *orden especulativo* y sólo se dirige a la inteligencia, el segundo va más allá, es *práctico*, y se dirige a la voluntad.

que la de autoridad. Pero, puede llegar el momento en que surja la duda y sea necesario dar armas a nuestra fe contra los ataques de sus enemigos. ¿S. Pedro no recomendaba ya a los primeros cristianos que estuvieren dispuestos a dar razón de su fé? (I, Pedro. III. 15). Ahora, pues, más que nunca debe el católico estar en condiciones de razonar sus creencias y de justificarlas ante los demás (1).—*b*) La apologética es la *condición necesaria de la teología.* Con efecto, la exposición de la Doctrina católica (propia de la teología) supone la fe ya admitida y no concierne más que a los creyentes. Pero la fe se abrió el camino por medio de la Apologética que empleando *como único instrumento la razón* parte de las criaturas para elevarse al Creador, al Dios revelador y viene a parar al hecho de la *Iglesia docente,* al paso que la teología partiendo del punto-término de la apologética, a saber, del magisterio infalible de la Iglesia expone las enseñanzas de la fe. Como se ve, ambas disciplinas tienen sus puntos de contacto y tratan de la revelación, pero difieren en el punto de partida y en la dirección.

División de la Apologética

6.—La religión católica tiene por fundamento el vínculo o las relaciones que se dan entre Dios y el hombre, o mejor, el alma humana. De aquí se sigue que la Apologética debe hablar de Dios, del hombre y de las relaciones existentes entre ambos términos. Pero la solución de los problemas que se refieren a este triple objeto es del dominio de la filosofía y de la historia. De donde fluye la división en: parte *filosófica* y parte *histórica.*

7.—1.° **Parte filosófica.** —Las principales cuestiones que pertenecen al campo de la filosofía son las siguientes.—A. *DIOS.* Esta primera sección trata de la *existencia, naturaleza y acción* de Dios (Creación y Providencia).—B. *EL HOMBRE.* La segunda sección debe demostrar

(1) Sin embargo, conviene hacer notar que si está permitido el examen, la duda no lo está. El Concilio Vaticano declara que «los que han recibido la fe por el magisterio de la Iglesia nunca pueden tener una razón válida para cambiar su fe o dudar de ella» (Const. Dei filius. Can. III y Can. IV). A los que pretenden que es menester hacer tabla rasa de su fe para llegar a la verdad, responde Leibnitz: «Cuando queremos darnos cuenta de las cosas, la duda no tiene nada que hacer. Que se haga examen para sobreponerse a una duda, pase; pero, que para examinar sea necesario comenzar por la duda, esto es lo que yo niego.» J. M. Blondel, después de esta cita de Leibnitz, añade por su cuenta: «Cesen de engañarse sobre el sentido verdadero del espíritu crítico: tener el espíritu bueno y aplicarlo bien no es, en el momento de la investigación, dejar de ver; por el contrario, es ver que hay siempre nuevas cosas que ver, nuevas cosas que comprobar y nuevas cosas que vivir. Esto es buscar la luz con la luz. ¿Acaso comienza por extinguir la luz el que quiere ver con claridad?»

la *existencia del alma humana,* de un alma *espiritual, libre e inmortal.*—C. *RELACIONES ENTRE AMBOS.* La tercera sección forma como la conclusión de las dos primeras. Partiendo de la naturaleza de Dios y del hombre tiene por finalidad establecer las relaciones que de la comparación de los dos términos se siguen ya como necesarias ya como posibles. Las tres secciones de la primera Parte constituyen lo que puede llamarse: *preámbulos racionales de la fe.*

8.—2.ª **Parte histórica.** —Con esta segunda parte abordamos la *cuestión de hecho.* Pero todo hecho es del dominio de la historia; luego el apologista debe probar con *documentos históricos* la existencia de la revelación primitiva y mosaica, y después, de la revelación cristiana hecha por Jesucristo y encomendada a la Iglesia para su custodia. La parte histórica, pues, se subdivide en dos secciones: la demostración cristiana y la demostración católica.

A. *DEMOSTRACION CRISTIANA.*—En esta primera sección se trata de probar el *origen divino* de la *religión cristiana* por *signos* o *criterios* que determinan nuestro asentimiento. Estos signos son de dos clases:—a)*criterios extrínsecos,* esto es, hechos, milagros y profecías, que no pudiendo tener otro autor que Dios, nos han sido suministrados por El con miras a la revelación para autorizar y confirmar nuestra fe. y —b) *criterios intrínsecos,* esto es, inherentes a la doctrina revelada (véase núm. 156).

B. *DEMOSTRACION CATOLICA.* Una vez probado el origen divino de la religión cristiana, el apologista debe demostrar que sólo la Iglesia católica posee las señales de la verdadera Iglesia fundada por Cristo.

9.—*OTRA FORMA DE DEMOSTRACION.*—Las dos secciones de la parte histórica pueden fundirse en una y hacer inmediatamente la demostración católica sin el intermedio de la demostración cristiana. El apologista que adopta este *método de un grado* va derecho a la Iglesia católica que presenta como "ilustrada con tales caracteres que todo el mundo puede fácilmente verla y reconocerla por guardiana y maestra única del depósito de la revelación", poseyendo ella sola "el tesoro inmenso y maravilloso de los hechos divinos que llevan hasta la evidencia la credibilidad de la fe cristiana" y siendo ella misma un hecho divino, "un grande y perpetuo motivo de credibilidad, por su admirable propagación , su santidad eminente, su inagotable fecundidad en toda clase de bienes, su unidad católica y su invencible esta-

bilidad". (1) Admitida la credibilidad del magisterio divino de la Iglesia ya no hay sino escuchar sus enseñanzas. Tales son las grandes líneas de la *Apologética demostrativa.* Por lo demàs, camina al par de la *apologética defensiva* que la despeja el terreno refutando las objeciones de sus adversarios ya en la parte filosófica ya en la parte histórica.

Los Métodos de la Apologética

10. — 1.° **Definición.**—*Método apologético* es el conjunto de *procedimientos* que emplea el apologista para demostrar la verdad de la religión cristiana.

11.—2.° **Especies.** —Como el método de la apologética debe variar necesariamente por razón del asunto que trata, se puede distinguir: a) *el método filosófico* o *racional,* en la parte filosófica donde se intenta demostrar por la razón la existencia y la naturaleza de Dios y del alma humana, y de establecer sus relaciones.—b) *el método histórico,* en la segunda parte donde hay que probar por la Historia el hecho de la revelación. El *método histórico* a su vez, toma diferentes nombres según el procedimiento que use el apologista.

1. *SEGUN EL PUNTO DE PARTIDA* que adopte tendremos el método descendente o el ascendente. 1) En el *método descendente,* el apologista sigue el camino que hemos trazado en el núm. 8: va de la causa al efecto, de Dios a su obra. Remontándose a los orígenes del mundo, aporta sucesivamente las pruebas de la triple Revelación divina, primitiva, mosaica y cristiana.—2) en el *método ascendente* sigue el orden inverso de que hemos hablado en el núm. 9: va del efecto a la causa, de la obra al autor. Partiendo del hecho actual de la Iglesia establece los títulos que posee para nuestra adhesión y asentimiento, después de lo cual sólo resta que escuchemos respetuosamente su testimonio sobre la revelación misma.

2. *SEGUN LA NATURALEZA DE LOS ARGUMENTOS* y la importancia que el apologista les atribuye en la demostración tendremos: el método extrínseco o el intrínseco.—1) El *método extrínseco* se llama así porque tiene su punto de partida extrínseco, esto es, tomado de fuera del hombre y porque hace uso casi exclusivo de los criterios extrínsecos. (Véase núm. 156). 2) El *método intrínseco,* al contrario, parte del hombre para elevarse hasta Dios y concede mayor importancia a los criterios intrínsecos (Véase núm. 156). Considerando

(1) Const. de Fide, c. III.

al hombre en su aspecto *individual* y *social* muestra cuán bien responde la religión sobrenatural a los llamamientos y necesidades de su alma.

12.—**Nota.** —*EL METODO DE INMANENCIA.* Una variedad del método intrínseco es el *método* de la inmanencia. Los partidarios de él toman como punto de partida el pensamiento y la acción del hombre. El hombre—nos dicen—siente en sí mismo una necesidad insaciable de felicidad; tiene hambre y sed de ideal, de lo infinito, de lo divino. En momentos de melancolía y de tristeza experimenta, en frase de S. Agustín, una inquietud que no le permite reposo. Estos estados de ánimo que son obra de la gracia, deben preparar al hombre de buena voluntad a la aceptación de la revelación cristiana, la única que puede colmar el vacío de su corazón. Así las aspiraciones internas e inmanentes (del latino *in manere*, *inmanens,* que permanece dentro), esto es, según la etimología de la palabra, que están en el fondo de nuestra alma, demuestran que nuestra naturaleza tiene necesidad de un acrecentamiento y que postula (1) en cierta manera lo sobrenatural, lo transcendente, lo divino que nos brinda la revelación cristiana.

13.—*Valor de estos diferentes métodos.*—1. No nos detendremos en la apreciación de los dos métodos descendente y ascendente. Basta observar que la demostración de un grado—método *ascendente*—tiene la ventaja de la brevedad; pero también, el inconveniente de ser menos completa.—2. ¿Qué pensar de los métodos extrínseco, intrínseco y de la inmanencia? Es evidente que su eficacia y en consecuencia, su valor, varía según las épocas y el estado de los espíritus a que se dirige. (2) Todos ofrecen sus peligros si no se contienen dentro de sus justos límites.—1) El método *extrínseco* a ultranza cae en el *intelectualismo* Exagerando la parte del espíritu y la fuerza de la razón parece destruir la libertad de la fe y arriesgar su finalidad; pues aunque demuestre con la exactitud de un teorema que existe una revelación divina y que la Iglesia es su depositaria no consentiremos en adherirnos a ella si no corresponde a nuestras aspiraciones.—2) De igual manera el método *intrínseco,* si deprime la razón y concede demasiado a la voluntad y al sentimiento en la génesis del acto de fe, vendrá a parar

(1) *Postular*=demandar, llevar como secuela, tener necesidad de.

(2) Bajo este punto de vista, señaladamente la apologética puede considerarse como un *arte*. Teniendo por objeto convencer los espíritus y mover los corazones, es natural que emplee los medios más adaptados a la condición inmutable en su *fondo*, variable en la *forma*, pues la manera de presentar los motivos de credibilidad, la elección de argumentos, la importancia que deba dar a cada uno, todo esto son cosas que se deja a la habilidad del apologista.

al *subjetivismo* y al *fideísmo* y frustará igualmente su fin. Porque no basta demostrar la conformidad de la revelación cristiana con las aspiraciones del corazón; si guardamos silencio sobre las *pruebas históricas* que atestiguan su origen divino, los adversarios podrán siempre objetar que la religión católica no tiene valor que exceda al de las otras religiones.—3) Lo que acabamos de decir del método interno se aplica en su proporción al método de la *inmanencia*. Este puede servir al alma de excelente preparación, pero no será irreprochable sino en la medida en que no sea exclusivo.

14.— *Apologética integral.* —La apologética *integral* deberá, pues, reunir los tres métodos, extrínseco, intrínseco y de inmanencia.—*a*) Para llegar más seguramente al acto de fe es conveniente, primero, *preparar el alma* bien por el método intrínseco, bien por el de la inmanencia "porque solamente en el vacío del corazón—dice M. Blondel— y en las almas de recogimiento y de buena voluntad es donde la revelación de fuera se deja oir. El sentido de las palabras y el resplandor de los signos no sería nada si no hubiera interiormente el designio de aceptar la claridad divina".—*b*) Acabado este trabajo preliminar debe agregarse al método intrínseco y al de inmanencia el método extrínseco y comenzar con él la encuesta histórica para encontrar la prueba de la revelación.

Noticia histórica de la Apologética

Que los métodos de la apologética hayan tenido que cambiar con los tiempos para acomodarse al medio ambiente, es cosa que está fuera de duda. Pero entre las diversas tendencias es fácil distinguir tres corrientes principales y, por consiguiente, tres clases de apologética: la *tradicional*, la *moderna* y la *modernista*.

15.—APOLOGÉTICA TRADICIONAL.—*La apologética tradicional* es aquella que siempre ha estado y está en uso en la Iglesia, formando como una tradición no interrumpida. Se caracteriza por la *importancia* que da a los *criterios externos*. Se dirige principalmente a la inteligencia sin que por ello se desentienda de las disposiciones morales. Basta echar una ojeada sobre los principales apologistas para convencerse de que esta apologética ha sabido hacer una oportuna alianza entre los métodos extrínseco e intrínseco. 1. Y comenzando por el mismo Cristo Señor nuestro. ¿no es evidente el gran valor que asigna a la *preparación moral*? (Parábolas del sembrador, Marc., IV, 1-20; de los invitados a las bodas, Mateo, XXII, y Luc., XIV.) De ordinario, no consiente a dar señales de su misión divina sino a los que tienen fe, confianza y humildad. 2. Los apóstoles proceden de la misma manera que el Maestro. 3. Más tarde, en el tiempo de las persecuciones, la apologética es, ante todo, defensiva. Los cristianos son acusados de ateísmo, de inmoralidad o de conspirar contra el Estado. Para defenderlos de estas calumnias los apologistas instituyen un paralelo entre el paganismo y el cristianismo y ponen de relieve la trascendencia de éste (criterios internos) y luego invocan los milagros de orden moral: la conversión del mundo, la santidad de vida de los cristianos, su heroica constancia en medio de los suplicios, su número siempre creciente. 4. Santo Tomás de Aquino, el gran apologista de la Edad media, después de haber expuesto los preámbulos de la fe y refutado las objeciones de sus enemigos (Suma contra Gentes), muestra en su Suma Teología la harmonía y acuerdo de las verdades cristianas con las aspiraciones de nuestro espíritu (*criterios intrínsecos*).

15. En el siglo XVII Bossuet, en verdad, usa exclusivamente los criterios externos (1), pero, en cambio, Pascal se atiene con preferencia a los criterios internos, en forma, que es considerado como el iniciador del método de la inmanencia de que hablamos anteriormente (núm. 12). Comenzando por los criterios internos de orden subjetivo considera a la naturaleza humana en su grandeza y en su miseria. Así quiere llevar al hombre a reconocer que la religión le es necesaria como explicación y remedio de su indigencia: pues sólo ella nos hace comprender nuestra miseria cuya causa es el pecado original y nos indica el remedio en la Redención por Cristo. Así Pascal procura la preparación del corazón antes de probar la verdad del cristianismo por los criterios externos.

16.—2.º APOLOGÉTICA MODERNA.—La característica de esta apologética es la preponderancia atribuída a los criterios internos. Pretextando que las pruebas históricas y los criterios externos: milagros y profecías, tienen poca fuerza para convencer a los espíritus imbuídos en las ideas filosóficas modernas, los apologistas ponen su principal interés en la preparación moral. En consecuencia, exponen las maravillas del cristianismo, la perfecta harmonía del culto católico y el sentido estético (Chateaubriand), su valor y su virtud intrínseca (Ollé-Laprime, Ives Le Querbec), su trascendencia (Abate de Broglie), sus bellezas íntimas, sus admirables efectos, por ejemplo, en el consuelo de los que sufren (método íntimo de Mgr. Bougaud), o ven en la religión y la autoridad de la Iglesia el fundamento del orden moral y social (Lacordaire, Balfour, Brunetiére), etc. Ya hemos dicho que este método, excelente de suyo, sería incompleto si excluyera totalmente los criterios externos: milagros y profecías (número 13).

17.—3.º APOLOGÉTICA MODERNISTA.—La apologética modernista, cuyos representantes más conocidos son: en Francia, Loisy ((L'Evangile et l'Eglise, autour d'un petit livre), Le Roy (Dogme et Critique); en Inglaterra, Tyrrel (De Caribdis a Scylla); en Italia, Jogazzaro (Il Santo), ha sido condenada por el Decreto *Lamentabili* (3 julio 1907) y la Encíclica Pascendi (8 septiembre 1907). He aquí sus rasgos principales:

A. En la parte filosófica.—Dos puntos caracterizan a la filosofía modernista: a) En su *aspecto negativo* es *agnóstica*. Alimentado de las modernas filosofías: subjetivismo de Kant, positivismo de A. Comte, intuicionismo de M. Bergson, el modernismo profesa que la pura razón es impotente para rebasar el círculo de la experiencia y de los fenómenos y, en tal supuesto, inepta para demostrar la existencia de Dios ni por medio de las criaturas. b) En su *aspecto positivo*, la filosofía modernista está constituída por la doctrina de la *inmanencia vital* o *religiosa (inmanentismo)*. Según esta teoría nada se manifiesta al hombre que no esté previamente contenido en él. «Dios no es un fenómeno que se pueda observar fuera de uno mismo, ni una verdad demostrable por el raciocinio lógico. Quien no le sienta en su corazón en vano le buscará fuera. El objeto del conocimiento religioso no se revela más que en el sujeto, por el fenómeno religioso mismo (2). Así, pues, la razón no demuestra a Dios, sino que la intuición (3) le descubre (4) en el fondo del alma, o, mejor, al decir de ellos, en las profundidades de la subconsciencia, en donde le encontramos viviendo y actuando.

B. En la parte histórica.—El historiador modernista, aunque se excuse, es siempre tributario de sus principios filosóficos. *Agnóstico*, pretende que la historia no tiene otro objeto que los fenómenos. Estando Dios por encima de ellos no puede ser objeto de la historia, sino asunto de fe; de aquí la gran distinción entre el Cristo de la historia y el Cristo de la fe, el primero real, el segundo transfigurado y desfigurado por la fe.

Otros dos principios: la inmanencia vital y la ley de la evolución explican lo demás: el origen de la religión nacida del sentimiento religioso de Cristo y de los primeros cristianos, su transformación sucesiva que se puede comprobar por la evolución del dogma.

---

(1) BOSSUET, en la Segunda Parte del Discurso sobre la historia universal, prueba históricamente la divinidad del cristianismo por la intervención de Dios en su origen, en su progreso, su difusión y su estabilidad: demostración por la Providencia.

(2) Sabatier, «Esquisse d'une philosophie de la religion, d'après la psycologie et l'histoire».

(3) La intuición (del latino *intueri*, contemplar, ver) es el conocimiento directo de los objetos, sin intermediario y sin razonamiento.

(4) Se comprenderá mejor el modernismo cuando se haya estudiado el capítulo siguiente y, en particular, el sistema intuicionista de M. Bergson.

En resumen, el apologeta modernista rechaza todas las *pruebas tradicionales*. En la parte filosófica, arrancando de la teoría de Kant, que la razón pura no demuestra a Dios, pone las pruebas del sentimiento en el lugar de las *pruebas racionales*. En la parte de historia no admite que Dios pueda ser personaje histórico y suprime los criterios extrínsecos: milagros y profecías, que son los grandes signos de la revelación divina. Por lo demás, estima superfluo pedir a la historia lo que el testimonio de la conciencia nos revela. ¿Por qué buscar a Dios fuera de nosotros, cuando él está en nosotros y así lo siente el corazón? La tarea del apologista se reduce a descender a lo profundo de nuestra alma y a provocar allí la experiencia religiosa. La única razón de creer, la única revelación y la fuerza de toda religión es el sentimiento religioso, es decir, la conciencia individual que nos convence de que el cristianismo vive en nosotros y satisface las profundas exigencias de nuestra naturaleza. Basta este breve esbozo para demostrar que el modernismo destruye toda idea de verdadera religión y se pronuncia en contra de la apologética del catolicismo.

PLAN DE LA OBRA

18.—Seguiremos en nuestra *demostración de la fe católica* el orden ya indicado en los números 6, 7 y 8. Esta obra, pues, tendrá tres partes:

1.ª PARTE.—**Los Preámbulos racionales de la fe.**

2.ª PARTE.—**La verdadera Religión.**

3.ª—PARTE.—**La verdadera Iglesia.**

Cada parte irá precedida de un cuadro sinoptico para señalar los puntos más salientes.

BIBLIOGRAFÍA.—MAISONNEUVE. Art. *Apologétique*, Dict. de théologie Vacant-Mangenet (Letouzey).—X. M. LE BACHELET, Art. *Apologétique*, Dict. de la foi catholique de Alés (Beauchesne).—A. DE POULPIQUET, *L'objet integral de l'Apologétique* (Bloud).—X. M. LE BACHELET, *D'l'Apologétique traditionelle et de l'apologétique moderne* (Lethielleux).—BAINVEL, *De vera Religione et Apologetica* (Beauchesne).—GARDEIL, *La credibilité et l'apologétique* (*Gabalda*).—BAINVEL, *La Foi et l'acte de Foi* (Lethielleux).—WILMERS, *De religione revelata libri quinque*.—MARTÍN, *L'Apologétique traditionnelle*.—Valensin, Art. *Immanence*, Dict. de Alés.—En la *Revue practique d'Apologétique*: BAINVEL, *Un essai de systematisation apologétique*, 1.º de mayo y 1.º de junio de 1908; LEBRETON, Art. *Le Moderniste*; PETITOT, *L'Apologétique moderniste*, 1.º de septiembre de 1911; PACAUD, *L'oeure apologétique de M. Brugere*, febrero de 1906; GUIBERT, *L'apologétique vivante*, 15 de enero de 1906; CARTIER, *Brunetiere apologiste*, 15 de marzo de 1907; X. DEMAU, *Un méthode apologétique*, 15 de febrero de 1906; LICEARD, *Le fait catholique. Une question de méthode*, 15 de marzo de 1906; MR. MIGNOT, *Lettre sur l'Apologétique contemporaine* (Albi).—En la Revista «Les Annales de la philosophie chretienne»: M. BLONDEL, *Lettre sus les exigences de la pensée contemporaine en matière d'Aplogétique*, enero-julio, 1896; artículos de LABERTHONNIERE en 1898, 1900, 1901.—M. BLONDEL, *L'Ollé-Laprune, L'achevement et l'avenir de son oeuvre*.—H. PINARD, *L'Apologétique, ses problemes, so definition*. (Beauchesne).—Revue du Clergué français, Revue thomiste.—Encíclica *Pascendi*.

Primera parte (*parte filosófica*). **Los Preámbulos racionales de la Fe**

- *Sección I.* **DIOS.**
  - *Cap. preliminar.* — **El problema de la certeza.**
    - *Valor* de la razón.
    - *Sus límites.*
  - *Cap. I.* — **Existencia de Dios**
    - *Art. I.* — Su demostrabilidad.
    - *Art. II.* — Pruebas.
    - *Art. III.* — Ateísmo.
  - *Cap. II.* — **Naturaleza de Dios.**
    - *Art. I.* — Dios no es incognoscible.
    - *Art. II.* — Sus *atributos*
      - negativos o metafísicos
      - positivos o morales.
    - *Art. III.* — *Personalidad de Dios.*
      - Dios, distinto del mundo.
      - Error del panteísmo.
  - *Cap. III.* — **Acción de Dios.**
    - *Art. I.* — *Creación.*
      - Origen del mundo.
      - Origen de la vida.
      - Origen de las especies.
    - *Art. II.* — *Providencia.*
      - Noción.
      - Existencia.
      - Objeciones.
- *Sección II.* **EL HOMBRE**
  - *Cap. I.* — **Naturaleza del hombre.**
    - *Art. I.* — Existencia del alma.
    - *Art. II.* — Naturaleza del alma.
    - *Art. III.* — Libertad del alma.
  - *Cap. II.* — **Su origen y su destino.**
    - *Art. I.* — Origen
      - del alma.
      - del cuerpo.
    - *Art. II.* — Inmortalidad del alma.
    - *Art. III* — Unidad de la especie humana.
    - *Art. IV.* — Antigüedad del hombre.
- *Sección III.* **Relaciones entre DIOS y el HOMBRE.**
  - *Cap. I.* — **Religión y Revelación.**
    - *Art. I.* — La religión en general.
      - Concepto.
      - Necesidad.
      - Origen.
    - *Art. II.* — La Revelación.
      - Noción.
      - Posibilidad.
      - Necesidad.
  - *Cap. II.* — **Criterios de la Revelación.**
    - *Art. I.* — Criterios en general.
    - *Art. II.* — El Milagro.
    - *Art. III.* — La Profecía.

Idea general de la Primera Parte

19. — Como puede verse por el cuadro sinóptico que precede, el apologista en la *Primera parte* se propone demostrar que el hombre está obligado por lo menos a *profesar* la *religión natural*. De aquí se sigue que su estudio, debe versar sobre dos objetos: Dios y el hombre, porque la religión natural tiene por fundamento, el lazo que une al hombre, en cuanto criatura, con Dios, como creador.

A. *LA APOLOGETICA DEMOSTRATIVA* debe, pues, situar sobre estos dos objetos las cuestiones principales que presupone toda religión. Con la ayuda de la razón que es su único instrumento, y cuyo valor conviene probar antes que todo, el apologista, debe demostrar la *existencia de Dios,* de un *Dios personal* que ha creado el mundo, y que le gobierna, que se distingue de su obra, pero no se desentiende de ella. Después debe demostrar la *existencia* del alma, de un alma que distingue al hombre del animal, de un alma que no se confunde con la materia, que es *espíritu libre* e *inmortal*: libre, sin lo cual no tendría ningún deber respecto de su creador; inmortal, pues de otra manera el hombre no se preocuparía de su destino.

Cuando el apologista ha establecido la existencia y la naturaleza de Dios de una parte, y de otra la naturaleza del alma humana, es ya fácil determinar las obligaciones que para el hombre se derivan de este hecho que es ser criatura de Dios; obligaciones que constituyen la *religión natural*. Tal es la primera conclusión, a que el apologista debe llegar en la primera parte. Obtenido este primer resultado, es necesario dar un paso más. Permaneciendo siempre en el terreno filosófico, se pregunta si la religión natural, basada en la razón, es suficiente "para que las verdades aún naturales tomadas en su conjunto puedan en la presente condición del linaje humano, ser fácilmente conocidas de todos y sin mezcla de errores" si hay lugar de presumir, que Dios haya querido instruir a la humanidad por una revelación, si esta revelación es posible, y aun necesaria, en el caso en que Dios haya querido manifestar al hombre, verdades que superan su razón, y elevarle a un fin superior a las exigencias de su naturaleza, y en esta hipótesis, cuales son las señales que pueden demostrar la existencia de esta revelación.

B. *LA APOLOGETICA DEFENSIVA* tiene por principales adversarios en esta *primera Parte* a los *positivistas* o *agnósticos* y a los *materialistas* en la cuestión de Dios y del alma; y a los *racionalistas en la cuestión de la revelación divina.*

SECCION I

DIOS

Capítulo preliminar. — **El problema de la certeza.**

LA CERTEZA.

- **1.° El problema de la certeza. Noción. Especies y Criterio.**
- **2.° Las falsas soluciones del problema.**
  - a) *Escepticismo.*
  - b) *Criticismo kantiano.*
  - c) *Positivismo o agnosticismo.*
  - d) *Intuicionismo.*
- **3.° La verdadera solución.**
  - *Dogmatismo mitigado.*
    - a) Razones en las cuales se apoya.
    - b) Establece el valor y los límites de la razón.
- **4.° La certeza religiosa.**
  - A. *A qué orden pertenece.*
  - B. *Influencia de la razón.*
  - C. *Influencia de la voluntad.*

El problema de la certeza

20. — En el umbral de la apologética, se nos presenta una cuestión, extremadamente grave. ¿El espíritu del hombre puede conocer la realidad de las cosas y llegar a la *certidumbre objetiva?* y puesto que, la razón debe ser el instrumento principal del apologista, ¿qué vale este instrumento para la investigación de la verdad? ¿Podemos nosotros confiar en ella y podrá llevarnos a la certidumbre? Tal es la primera cuestión que se impone al apologista, y a la cual nos proponemos responder brevemente. Y *decimos brevemente,* porque no entra en nuestro cálculo establecer exprofeso el valor de nuestra razón y la objetivi-

dad de nuestro conocimiento, pues además de que la materia es demasiado compleja y rebasa los limites de un simple manual, pertenece al dominio de la filosofía; y si alguno de nuestros lectores, desea estudiar la cuestión en toda su amplitud, nosotros le remitimos a los tratados de filosofía que señalamos en la sección bibliográfica; nuestro único objeto es pues dar una idea del problema y de los sistemas que lo solucionan en diversos sentidos, y por este medio, buscar ya el contacto con los adversarios que no tardaremos en encontrar en nuestro camino. Este capítulo contiene cuatro artículos.

1.° *Noción, clases y criterio de la certeza.*—2.° *Falsas soluciones del problema de la certeza.*—3.° *Solución verdadera.*—4.° *Qué se debe entender por certeza religiosa.*

Art. I.—**La certeza. Noción, Especies, Criterio.**

21.—1.° **Noción.** — Se entiende por *certeza* el estado de espíritu que tiene la íntima persuasión de hallarse de acuerdo con la verdad. Estar cierto es por consiguiente, formular un juicio, que excluye la duda y todo miedo de errar,.

2.° **Clases.** —La certeza no admite grados: o existe o no existe, porque el miedo de equivocarse por leve que sea desvanece, la certidumbre, para dar lugar a la opinión o a la duda; sin embargo se pueden distinguir diversas clases de certeza, según los aspectos, en que se considere.

A. *SEGUN LA NATURALEZA DE LAS VERDADES* que toca, tenemos: *a) la certeza metafísica,* fundada en la relación necesaria de los términos del juicio. Así cuando digo que el todo es mayor que la parte, el atributo conviene de tal manera al sujeto, que no se puede suponer lo contrario; al emitir semejante juicio mi espíritu no solamente excluye la posibilidad de la duda, sino que afirma que la contradictoria es absurda;—*b) la certeza física* fundada en la constancia de las leyes del universo. Sólo la experiencia, puede darnos esta clase de certidumbre, así cuando digo: los cuerpos tienden a caer en el centro de la tierra, mi espíritu juzga que la proposición contraria es falsa, porque está en contradicción con todos los hechos comprobados, pero no que es absurda, porque las leyes que son así podrían ser de otra manera;—*c) la certeza moral,* fundada en el testimonio de los hombres, cuando este presenta todas las garantías de veracidad; las verdades históricas, y por consiguiente las verdades religiosas son objeto de la certeza moral.

B. *SEGUN EL MODO DE CONOCER,* la certeza es:—*a*) *inmediata* o *directa* o *intuitiva* cuando la verdad aparece a nuestro espíritu sin el intermedio de otra verdad; ejemplo: el todo es mayor que la parte;—*b*) *mediata* o *indirecta,* o *discursiva* cuando conocemos la verdad, indirectamente por el intermedio de un razonamiento, por ejemplo la suma de los ángulos de un triángulo, es igual a dos rectos.

C. *EN RELACION CON LA EVIDENCIA,* la certeza es:—*a*) *intrínseca* si la evidencia es percibida en el objeto mismo directa o indirectamente;—*b*) *extrínseca* si se deriva de la autoridad del que la afirma. En el primer caso hay ciencia propiamente dicha, en el segundo hay creencia o fe moral, como sucede en las verdades históricas.

22.—3.° **Criterio.** — Se entiende por *criterio* en general la marca, o signo por donde se distingue una cosa de otra, el criterio de la certeza, es pues el signo por el cual se puede reconocer que una cosa es verdadera, o que es cierta, de donde se sigue que el problema de la certeza, consiste en poder indicar el signo, por el cual se reconoce que es la verdad lo que alcanzamos.

Se han propuesto diversos criterios: la *revelación divina,* (Huet, de Bonald), el *consentimiento universal* (Lamennais), el *sentido común* (Reid, Hamilton), el *sentimiento* (Jacobi). Todos estos criterios deben ser rechazados por insuficientes y porque proceden de una desconfianza injustificada respecto de la humana razón, tomada en general o en particular.

El Criterio que es la señal infalible de toda verdad y el motivo de toda certeza, es la *evidencia,* ¿pero qué es la *evidencia?* La palabra *evidente,* según su etimología, indica que la verdad lleva consigo tal claridad, que la hace manifiesta a nuestros ojos; la evidencia ejerce pues, sobre nuestro espíritu, una especie de violencia, ya que le pone en la imposibilidad de no ver. Yo, porque veo, estoy cierto de que la cosa es así, y no puede ser de otra manera, y veo que es así, bien por inducción directa, bien por demostración o bien por un testimonio innegable, que no permite a mi espíritu creer lo contrario.

Art. II.—Falsas soluciones del problema de la certeza

La posibilidad de conocer la verdad, y de reposar en su certidumbre, ha sido puesta en litigio, por muchas escuelas filosóficas. Nosotros aquí, sólo plantearemos esta cuestión, ¿cuál es el oficio de la razón en la investigación de la verdad? Porque los *escépticos,* los *criticistas;*

los *positivistas,* y los *intuicionistas,* niegan o rebajan el valor de la razón; pasaremos rápidamente revista a estos diferentes extremos.

23.—1.° **El Escepticismo.** —Los *escépticos* pretenden que el hombre es incapaz de discernir entre lo verdadero y lo falso, y por consiguiente que se debe suspender el juicio. Para probar su tesis, aducen cuatro motivos: la ignorancia, el error, la contradicción y el dialelo.—*a*) la *ignorancia.* La ignorancia humana es manifiesta en un sin número de materias, pero como las cosas están enlazadas entre sí, la ignorancia sobre una materia repercute sobre otra y hace que la cosa no pueda ser conocida a fondo, y tal cual es. No sabemos "El todo de nada" como decía PASCAL.—*b*) El *error.* El hombre se engaña con frecuencia y lo que es peor, cuando se engaña cree estar en la verdad, ¿cómo saber entonces cuando está en la verdad, y cuando en el error?—*c*) la *contradicción.* Los hombres no logran ponerse de acuerdo, la verdad varía.—1.° *con los países.* "Donosa justicia la que está limitada por una montaña o por un río, verdad más acá de los Pirineos y error a la otra parte, "dice también PASCAL;—2.° *con los tiempos;* acciones que hoy se consideran lícitas, estaban prohibidas en otros tiempos, y viceversa;—3.° *con los individuos,* lo que uno considera bueno, el otro malo, aún más, un mismo individuo no tiene estabilidad en su manera de ver, y de juzgar.—*d*) *El dialelo* (1) este argumento el más especioso del escepticismo se puede formular así; el único medio de probar la potencia de la razón, es la razón misma, y esto evidentemente es un círculo vicioso, luego por este motivo y por los que preceden, el escepticismo tiene derecho de sostener que la duda, es el único estado legítimo del espíritu.

24.—2.° **El criticismo o relativismo kantiano.** Según KANT todos nuestros juicios, se conforman a las leyes de nuestro espíritu; nuestro conocimiento no se regula sobre los objetos; tampoco viene de fuera por el intermedio de la experiencia; no podemos conocer las cosas como ellas son en sí mismas; los objetos son lo que nuestro espíritu quiere que sean, se amoldan por decirlo así a las formas de nuestro entendimiento, y serian muy otros a nuestros ojos, si nuestro espíritu estuviese constituido de otra manera. Por consiguiente, nuestro conocimiento, es en un todo *relativo,* y no tiene valor sino con *relación a nosotros,* puesto que son nuestras facultades las que imponen sus formas subjetivas a los objetos que vienen a su conocimiento. De

(1) La palabra *dialelo* (griego di-allélón, lo uno por lo otro) es sinónimo de círculo vicioso.

aquí, el nombre de relativismo, o de subjetivismo, que se da ordinariamente a la doctrina de Kant. Pero si nosotros no tocamos las cosas, sino únicamente nuestras ideas (1): conviene que hagamos la crítica de nuestras facultades de conocer, (de la razón pura, de la razón práctica y del juicio) para determinar la parte que corresponde a la influencia subjetiva, en el objeto conocido; de aquí el nombre de criticismo por el cual se designa generalmente la teoría de KANT.

Por otra parte, el espíritu por su misma organización se siente impulsado a concebir tres ideas transcendentales, el alma, el mundo y Dios; a estas tres ideas parecen corresponder tres seres, objetos o noumenos (2), pero estas ideas ¿dicen relación a existencias reales? más allá de los fenómenos, existen realmente los noumenos? El espíritu humano no puede contestar, la razón es impotente para resolver el problema, no puede tener ningún conocimiento del ser en sí, esto es del alma, del mundo, y de Dios. Es verdad que por un procedimiento ingenioso Kant distingue entre la razón teórica, y la razón práctica, y restablece por la segunda lo que había suprimido la primera. La razón teórica ignora las cosas en sí, pero la razón práctica (3) descubriendo la existencia de la obligación en el fondo de la conciencia, deduce de aquella la existencia de las cosas en sí, esto es de la ley moral como postulado de la libertad, la responsabilidad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, como necesarias, para explicar la existencia de la ley moral y la posibilidad de la sanción.

25.—3.° **El Positivismo.** —El *positivismo* (A. COMTE, LITTRÉ en Francia; HAMILTON H. SPENCER, STUART MILL en Inglaterra) profesa que el espíritu humano puede alcanzar las *verdades de orden experimental* o *verdades positivas*, pero que es incapaz de resolver en aquello que no puede experimentalmente comprobarse; nosotros pues, podremos conocer los fenómenos, lo *relativo*, pero no la substancia ni lo absoluto (4): así el espíritu humano, puede comprobar hechos y de ellos

(1) La doctrina que tiene como principio que no podemos conocer el objeto como es en sí, sino solamente como está en nuestro espíritu, lleva el nombre genérico de *idealismo*. Ya hemos señalado aquí los dos principales: el *idealismo crítico*, o criticismo de Kant, y el *idealismo metafísico* de Bergson, la más moderna forma de idealismo que llamamos más adelante *intuicionismo*.

(2) El número (del griego «noumenon», conocido por el «nous», la razón pura) designa la esencia de las cosas, lo que es, por oposición a lo que aparece. Según Kant, el número puede ser objeto de fe, pero no de ciencia.

(3) La *razón práctica* no es otra cosa que la conciencia moral, esto es, la facultad de juzgar del bien y del mal por medio de la ley moral.

(4) Las palabras «*absoluto*», «*cosa en sí*», «*número*», las tomamos en esta lección como sinónimas, por oposición a los términos «*relativo*», «*apariencia*», «*fenómeno*».

deducir leyes, esto es lo único cognoscible como objeto de la ciencia, más allá de los hechos y de sus leyes se extiende el dominio inaccesible de las cosas en sí y de las causas, esto es de lo incognoscible; de aquí el nombre de *agnosticismo* por el cual se designa a veces el positivismo.

26.—4.° **El intuicionismo.** — El *intuicionismo*,—nombre con el cual designamos aquí las teorías de M. Bergson sobre el conocimiento,— procede del relativismo de Kant y del evolucionismo de H. Spencer.

Para M. Bergson, hay dos maneras de conocer: por la inteligencia y por la intuición,—*a*) por la *inteligencia*. Lo mismo que Kant, admite que la razón no puede llegar al conocimiento objetivo de las cosas; pero él señala a esta impotencia causas diferentes. Mientras que en la teoría de Kant, el conocimiento es siempre subjetivo, por el hecho de imponer nosotros a los objetos, las *formas inmutables de nuestro espíritu*, M. Bergson pretende que *una primera causa de error*, viene por el contrario de la *actividad del espíritu*, que lejos de poseer formas invariables, trabaja sobre los objetos que toca, los modifica asimilándoselos, no de otro modo que nuestro organismo transforma los manjares, que se le confían. Una *segunda causa de error*, es que los mismos objetos están sometidos a un perpetuo cambio, y no se les puede asir sino en un momento fugitivo de su móvil existencia. Una *tercera causa de error* procede, de que estos cambios se operan por insensibles conexiones; hay pues evolución en las cosas más bien que transformación, ahora bien, estando obligada la razón a proceder por conceptos estables, se sigue que es incapaz de expresar el movimiento de las cosas y de señalar lo que hay de continuo en su evolución; necesariamente, ha de aislar los estados sucesivos de los objetos y sustituir lo continuo y unificado del *devenir* por lo discontinuo y fragmentario de la reflexión. — *b*)*Por la intuición*. Más, y es aquí donde M. Bergson entiende aventajar a Kant, si la razón no llega al conocimiento objetivo de las cosas, nos queda otro medio para conocer la realidad, este medio, es la intuición, que percibe lo real, viviente y movible, por una vista inmediata y directa del objeto; luego sólo el conocimiento intuitivo puede llamarse objetivo; así el sistema bergsoniano imagina escapar a la crítica kantiana añadiendo un nuevo elemento de conocer; de aquí se sigue que aunque el conocimiento de Dios por la razón no tenga valor alguno, podemos llegarlo a conocer, por la intuición, por la conciencia y por el corazón. He aquí porque los modernis-

tas, adeptos de la filosofía bergsoniana han sustituído a la apologética racional por la *apologética de intuición* o de la *inmanencia* (véase número 17)..

Art. III.—La verdadera solución del problema. El dogmatismo. Valor y límites de la razón.

27.—1.° **El Dogmatismo.** —Se llama *dogmatismo* (en griego *dogmatizo*, yo afirmo) el sistema filosófico que sostiene que el espíritu humano puede llegar a la certeza y que la certeza corresponde a la realidad de las cosas, esto es que hay acuerdo entre nuestras representaciones y los objetos representados. El dogmatismo invoca en su favor las razones siguientes:—*a*) la falsedad de los sistemas opuestos;—*b*) la intuición inmediata de la verdad objetiva de los primeros principios;—*c*) las exigencias del sentido común.

A. *FALSEDAD DE LOS SISTEMAS OPUESTOS.*—*a*) A los *escépticos* responde el dogmatismo que la ignorancia y el error en unas cosas, no prueba que la certidumbre no pueda existir en otras; de que nosotros no sepamos el todo de nada,. no se sigue que no sepamos nada de todo; el hecho que nosotros mismos descubrimos a veces nuestro error, ¿no prueba por el contrario que el espíritu no adolece de impotencia total? La contradicción no prueba más en favor del escepticismo porque está lejos de ser universal; no se extiende a todos los dominios, ni se refiere a todas las proposiciones. En cuanto al argumento del dialelo o del círculo vicioso que ellos invocan, no va más contra el dogmatismo, que contra el escepticismo porque el círculo vicioso es el mismo si se quiere probar con la razón la potencia de la razón, que si se quiere probar con la misma razón su propia impotencia;—*b*) a los *criticistas* y a los *positivistas* el dogmatismo hace advertir que la distinción establecida por ellos entre el fenómeno y el numeno no es absoluta, pues no puede aplicarse a los hechos de conciencia, toda vez que nosotros en la misma intuición alcanzamos nuestro ser y la representación que de él tenemos. Es otro error el pretender que nuestra ciencia se detiene en los fenómenos, y que no hay nada cierto, si no lo que puede ser comprobado experimentalmente, y que no podemos sacar conclusión legítima de lo que *aparece* a lo que es, pues es indudable por el contrario que la razón puede con los datos suministrados por los sentidos y la conciencia, inferir los principios de causalidad y de substancia, de los efectos puede remontarse

a las causas, de las causas segundas relativas a la causa primera y absoluta.—*c*) El dogmatismo admite con M. BERGSON que hay dos modos de conocer, pero juzga que la razón es un procedimiento tan legítimo como la intuición; la diferencia entre los dos, no es por lo demás tan grande como parece, ya que el conocimiento racional supone una intuición en su punto de partida y en su punto de término. Tomemos por ejemplo la demostración de un teorema de geometría; la razón debe apoyarse primero en los axiomas cuya verdad percibe el espíritu directamente, esto es por intuición, poniendo en claro otra verdad, que hasta entonces estaba oculta y cuya evidencia aparece al fin de la demostración. Tampoco es exacto decir que la *actividad del espíritu* transforma la naturaleza de los objetos. Por la abstracción el espíritu separa lo que hay en el fondo de las cosas, porque si los seres están sometidos a una evolución cuya marcha es continua, si se hallan en un perpetuo devenir, sin embargo *este devenir no abarca todo el ente,* algo queda siempre que no *cambia* en los seres, y a este algo nosotros le llamamos, *substancia.* A través de las múltiples mutaciones de mi existencia, yo tengo conciencia clara de continuar siendo el mismo hombre, así pues en la medida que la razón alcanza la substancia, puede llegar a un conocimiento objetivo, no de otra manera que se llega a él por la intuición.

B. *INTUICION INMEDIATA DE LA VERDAD OBJETIVA DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS.*—Hay cierto número de primeros principios que descubrimos por una intuición inmediata, y cuya verdad nos aparece con tal evidencia que se impone a nuestro espíritu, por ejemplo el principio de identidad y el de razón suficiente, ¿quién osará pretender que A no es A o que una cosa puede comenzar a existir sin razón suficiente? Tenemos la íntima convicción de que estos axiomas no son simplemente representaciones de nuestro espíritu, sino leyes del sér.

C. *EL SENTIDO COMUN.*—Es muy cierto que el *sentido común* depone en favor del dogmatismo. Todos los hombres creen,—y aún los filósofos que hacen profesión de no creer—, que su pensamiento tiene algo más que un valor subjetivo y que es conforme a la realidad de las cosas. ¿"Cuál es el sabio que no se ponga a reir si le decimos seriamente que las proposiciones de física o de química que él ha descubierto después de tan penosos tanteos no corresponden a nada, que el oxígeno o el carbono por ejemplo no son nada fuera de su pensamiento y que los eclipses de la luna o de Venus son puras represen-

taciones de su conciencia"? Porque no es admisible que el instinto natural y universal del linaje humano le haga engañarse así en una cosa de tal importancia (1).

28.—2.° **Valor y límites de la razón.** — De lo que precede se deduce:—*a*) que el espíritu humano puede en cierto número de materias llegar a la certeza objetiva ya por intuición, ya por razonamiento, pues nosotros seríamos los seres más desventurados de la creación, si con un espíritu hecho para conocer nos engañáramos siempre, o no pudiéramos estar nunca seguros de no engañarnos;—*b*) que la ciencia no se limita al conocimiento de los fenómenos, y que puede en cierta medida, llegar al ser en sí;—*c*) y decimos en cierta medida porque aún llegando a la certeza nuestro conocimiento nunca es absoluto y adecuado, no puede penetrar la esencia íntima de las cosas, la razón tiene límites infranqueables, y el conocimiento es más imperfecto cuanto más supera a la razón el objeto de su estudio; así la razón puede demostrar la existencia de Dios y saber algo de su naturaleza, pero cuanto más quiera avanzar en este camino más inadecuada será su ciencia, y más envolverá el misterio a nuestro conocimiento.

Conclusión.—"Lo que nosotros afirmamos de las cosas es por consiguiente verdadero, aún que no sea la exacta y adecuada reproducción de la cosa misma; siendo hombres sería insensato desear lo imposible, y aspirar a una ciencia sobrehumana". (2). Conservemos por consiguiente, el consejo de LACTANCIO que nos enseña que "la sabiduría consiste no en creer que se sabe todo, que esto pertenece a Dios, ni que no se sabe nada, porque esto es propio del bruto".

Art. IV.—La certeza religiosa. Oficio de la razón y la voluntad

29.—**Certeza religiosa.** — ¿De qué orden es la certeza que engendra la apologética? Indudablemente la certidumbre religiosa, es de *orden moral*:— *a*) es verdad que en la *parte filosófica* las verdades son metafísicas por su naturaleza, pero las cuestiones que allí se estudian: la existencia de Dios y del alma, su naturaleza, las relaciones entre el mundo y Dios, son tan complejas y tan fuera de toda experimentación directa que la solución de estos problemas no se nos

(1) FONSEGRIVE. Elementos de filosofía, tom. II.
(2) FONSEGRIVE. Elementos de filosofía, tom. II.

puede imponer con evidencia matemática y requieren por consiguiente disposiciones morales;—*b*) en la *parte histórica* las pruebas de hecho de la revelación descansan en el valor del testimonio; el motivo de nuestra certeza estará tomado de las señales que nos atestiguen la existencia y la credibilidad del testimonio pero en una y otra parte, histórica o filosófica, la razón y la voluntad deben desempeñar cada una su propio oficio.

Oficio de la Razón. —La razón es la que debe reconocer la verdad; ahora bien, el criterio de la verdad es como dijimos arriba la evidencia y no el sentimiento; no se cree que una cosa es verdadera, porque queremos que sea así, sino que la creemos porque vemos que es verdadera, el sentimiento y la voluntad, no pueden suplir a la razón, porque para amar y querer una cosa es preciso conocerla previamente, luego no llegamos a la certidumbre religiosa, sino porque la Revelación se nos presenta con caracteres de evidencia manifiesta, y con motivos de credibilidad que atraen nuestro asentimiento.

Oficio de la Voluntad. —Sin embargo la razón sería aquí insuficiente si la voluntad se quedase a un lado; ella tiene una doble labor.— a) *antes del juicio* es preciso que prepare al espíritu para ver la luz; ella es la que elige el objeto de estudio, la que lleva y fija en él la atención, y aún más para que la inteligencia esté en mejores condiciones de juzgar, debe la voluntad apartar del alma los prejuicios y las pasiones, b) *en el momento de emitir el juicio,* la intervención de la voluntad no es menos necesaria, para decidir la inteligencia a adherirse a la verdad, pues esta adhesión no se verifica sin sacrificios; las verdades morales, como la existencia de Dios, de un soberano Juez, de la inmortalidad del alma, de la ley moral, y de la vida futura, imponen deberes penosos a nuestra naturaleza, y que instintivamente nos sentimos tentados a rechazar. Sin exagerar pues la misión de la voluntad podremos decir que la verdad religiosa no puede entrar en el espíritu por la simple virtud de un silogismo; habremos de añadir con Brunetiere que ¿"no se cree por razones de orden intelectual?" mal interpretadas estas palabras ofrecerían blanco a la crítica, pero en el espíritu de su autor significan sin duda que la fe no nace de la fuerza de los argumentos, si previamente no se dispone el alma por la humildad, la mortificación de las pasiones y sobre todo por la oración (1). Las grandes conversiones, las transformaciones morales

---

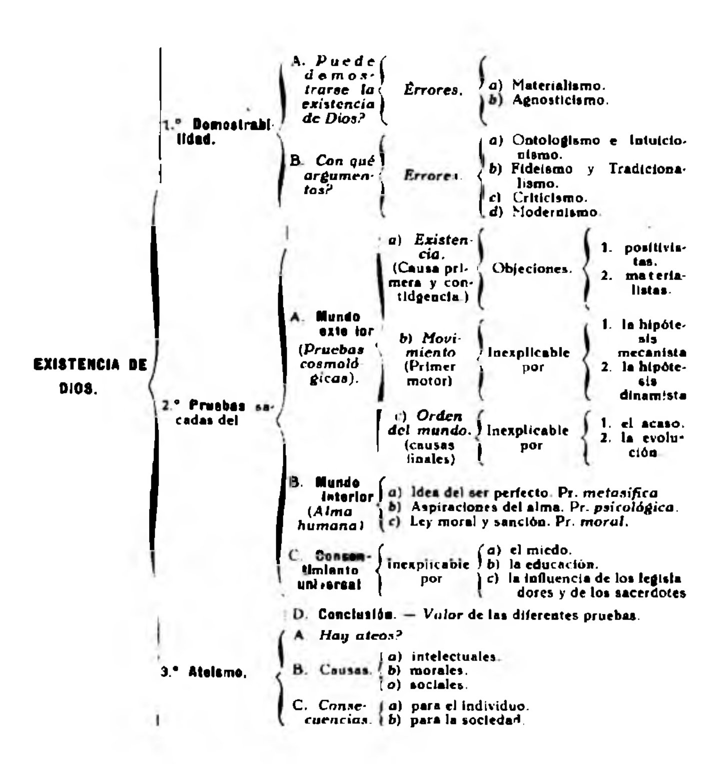
(1) Véase nuestra «Doctrina católica», núm. 282.

operadas por el cristianismo en el transcurso de los siglos, han sido obra de la voluntad y de la gracia, tanto o más que fruto del razonamiento.

Concluyamos, pues, que es necesario saber dar a la razón y a la voluntad la parte que les corresponde. Según la frase de Platón, es necesario "ir hacia la verdad, con toda el alma". Razón, voluntad y corazón deben unirse para la conquista de la verdad.

BIBLIOGRAFIA.—Los Tratados de Filosofía; en particular los de Fonsegrive, del P. Lahr y de G. Sortais.—Santo Tomás, *Summa,* tr. *De veritate.*—Kleutgen, *La philosophie scolástique* (Gaume).—Cony, Art. *Certitude,* Dict. de Alés.—Chollet, Art. *Certitude,* Dict. Vacant-Mangenot.—Ollé-Laprune, *La certitude morale* (Belin).—Farges, *La crise de la certitude* (Berche et Tralin).—Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain* (Gabalda).—De Pascal, *Le christianisme,* primera parte, La Vérité de la Religion (Lathielleux).—Newman, *Grammaire de l'assentiment* (Bloud).—Pacaud, Art. *La certitude réligieuse d'après la philosophie d'Ollé-Laprune,* Rev. pr. d'apol., 1 mayo 1907.—L. Ruy, *Le procés de l'intélligence,* Cap. *Le rôle de l'intélligence dans la connaissance de Dieu* (Bloud).

CAPÍTULO I. — **De la existencia de Dios.**



EXISTENCIA DE DIOS.

- **1.° Demostrabilidad.**
  - A. *¿Puede demostrarse la existencia de Dios?*
    - *Errores.*
      - *a)* Materialismo.
      - *b)* Agnosticismo.
  - B. *¿Con qué argumentos?*
    - *Errores.*
      - *a)* Ontologismo e intuicionismo.
      - *b)* Fideísmo y Tradicionalismo.
      - *c)* Criticismo.
      - *d)* Modernismo.
- **2.° Pruebas sacadas del**
  - A. **Mundo exterior** (*Pruebas cosmológicas*).
    - *a)* *Existencia.* (Causa primera y contingencia.)
      - Objeciones.
        - 1. positivistas.
        - 2. materialistas.
    - *b)* *Movimiento* (Primer motor)
      - Inexplicable por
        - 1. la hipótesis mecanista
        - 2. la hipótesis dinamista
    - *c)* *Orden del mundo.* (causas finales)
      - Inexplicable por
        - 1. el acaso.
        - 2. la evolución
  - B. **Mundo interior** (*Alma humana*)
    - *a)* Idea del ser perfecto. Pr. *metafísica*
    - *b)* Aspiraciones del alma. Pr. *psicológica*.
    - *c)* Ley moral y sanción. Pr. *moral*.
  - C. **Consentimiento universal**
    - Inexplicable por
      - *a)* el miedo.
      - *b)* la educación.
      - *c)* la influencia de los legisladores y de los sacerdotes
  - D. **Conclusión.** — *Valor* de las diferentes pruebas.
- **3.° Ateísmo.**
  - A. *¿Hay ateos?*
  - B. Causas.
    - *a)* intelectuales.
    - *b)* morales.
    - *c)* sociales.
  - C. *Consecuencias.*
    - *a)* para el individuo.
    - *b)* para la sociedad.

DIVISION DEL CAPITULO

30.—La cuestión de la existencia de Dios lleva consigo un triple estudio: 1.° Una cuestión preliminar: *¿Es posible demostrar* la existencia de Dios? 2.° Segundo estudio: *Exposición de las pruebas* que establecen la existencia de Dios. 3.° Ultimamente, una cuestión subsidiaria; si la razón demuestra a Dios de una manera terminante, ¿cómo explicar la existencia de los *ateos?* Cuales son las *causas* del ateísmo y cuales sus *consecuencias?* De aquí la división en tres artículos:

Art. I. — ¿Se puede demostrar la existencia de Dios?

Esta primera cuestión de la demostrabilidad de la existencia de Dios se subdivide a su vez en dos más: 1.° ¿Es posible demostrar la existencia de Dios? 2.° ¿Por qué caminos se puede hacer esta demostración? .

§ 1.—¿Es posible demostrar la existencia de Dios? Errores del materialismo y del agnosticismo

31. — Ante el problema de la existencia de Dios, es posible una triple actitud; se puede responder por la afirmación, por la negación, y por una simple inhibición. Al primer grupo pertenecen los *teistas* o *creyentes,* al segundo las *materialistas* o *ateos,* al tercero los *agnósticos* o *indiferentes.*

1.° **Teísmo.**— (Del griego *Theos,* Dios).—Los teistas afirman que es posible demostrar la existencia de Dios; en el artículo siguiente expondremos las pruebas en que apoyan su creencia.

2.° **Materialismo.** — El ateo, cualquiera que sea su nombre, (materialista, naturalista, o monista) (1) pretende que no se puede demostrar la existencia de Dios porque no existe. Considera que no es necesario recurrir a un creador para explicar el mundo, y por consiguiente Dios es una hipótesis inútil. La materia es la única realidad que existe: siendo eterna y estando dotada de energía, ella sola se

(1) Las tres denominaciones: *materialista, naturalista y monista,* designan, bajo aspectos diferentes, el mismo fondo de doctrina. Todos pretenden explicar el mundo por la existencia de un solo elemento, pero, mientras el materialista habla, ante todo, de la sola materia, el naturalista habla de la naturaleza, término ya más vago, y el monista invoca el movimiento cósmico. El monista en cuestión aquí es, evidentemente, el materialista.

basta para resolver los enigmas del universo. Los argumentos del materialismo los expondremos en el artículo segundo con el título de *objeciones.*

3.° **Agnosticismo.** — De una manera general el *positivista* o *agnóstico* (1) declara que la existencia de Dios está en el dominio de lo incognoscible. La razón teórica no puede ir más allá de los fenómenos; el ser en sí, las substancias y las causas, aquello que está en el fondo íntimo de las apariencias, todo está fuera de su alcance. "El problema de la causa última de la existencia—escribía Husley, en 1874,—me parece definitivamente fuera del alcance de mis pobres facultades". Para Littré (1801-1881) el infinito es "como un mar que azota nuestras playas con sus ondas", pero para este mar, "no tenemos barco ni vela". *Augusto Comte y la filosofía positiva.* De aquí una conclusión muy natural; puesto que la investigación de las causas en general y *a fortiori,* de la causa última, está condenada al fracaso, no perdamos el tiempo en emprenderla. Y este es también el consejo que nos dá Littré. "¿Porqué os obstináis en investigar de dónde venís y a donde vais, si existe un criador inteligente, libre y bueno? Jamás sabreis de esto una palabra. Dejáos pues de quimeras... La perfección del hombre y del orden social, consiste en no hacer caso de esto... Estos problemas son una enfermedad; para curarse, es necesario no pensar en ellos". (2) Así donde el materialista toma posiciones contra Dios, el agnóstico guarda una reserva prudente: "no niega ni afirma, porque afirmar o negar sería dar a entender que se tiene algún conocimiento del origen de los seres y de su fin". (Littré). El agnóstico no rechaza la distinción entre el fenómeno y la sustancia, entre lo relativo y lo absoluto, con tal que se le conceda; que lo absoluto es inaccesible. La *fórmula agnóstica,* se puede reducir a *desconocer* y *despreocuparse* de la cuestión. Es cierto que esta neutralidad frecuentemente es una mera apariencia, porque es evidente que de la abstención a la negación no hay más que un paso, y la mayor parte de los agnósticos lo dan. Después de haber dicho "mas allá de los datos de la experiencia nada

(1) Agnóstico (del griego «a», privativa, y «gnosis», conocimiento). Por su etimología, la palabra *agnóstico* se opone a gnóstico. El agnóstico declara ignorar lo que el gnóstico pretende saber. Esta palabra ha sido puesta en circulación por el filósofo inglés Huxley hacia el 1869. «La mayoría de mis contemporáneos—dijo en una ocasión, para hacer profesión del librepensamiento—, creían haber llegado a una cierta gnosis y pretenden haber resuelto el problema de la existencia; yo estaba completamente seguro de no saber nada sobre el particular y bien convencido de que el problema es insoluble; y como tenía de mi parte a Hume y a Kant, no creo presunción el pensar así.

(2) Revue des Deux-Mondes, 1 junio 1865.

sabemos", añaden: "más allá de los objetos de la experiencia nada existe".

Sin embargo no todos los agnósticos llegan a este extremo. Algunos como Kant, Locke, Hamilton, Mansel, H. Spencer, distinguiendo entre la existencia y la naturaleza de Dios, proclaman que el ser en sí existe, pero que nosotros no podemos saber nada de su esencia. Si en este sistema, Dios viene a ser, según la frase de H. Spencer, una "*Realidad desconocida*", queda sin embargo como *realidad* y como *objeto de creencia.*

§ 2.—¿Por qué caminos demostrar la existencia de Dios? Errores

32. — 1.° **¿Por qué caminos demostrar la existencia de Dios?** — Las pruebas de la existencia de Dios, nos son suministradas por el alma toda entera: por la *razón*, por el *sentimiento* y la *conciencia.* Sin embargo, bueno será anotar que si bien la *razón* no es el único instrumento demostrativo, es ciertamente el instrumento principal. Se puede ir a Dios por otro camino, pero con la condición de no rechazarla ni deprimirla, como si fuera ya un medio defectuoso, y que cuadra mal con el pensamiento moderno. El *Concilio Vaticano* ha declarado, con efecto, que "la Santa Iglesia nuestra madre tiene y enseña que, por la *luz natural de la razón humana,* Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser *conocido con certeza*, por medio de *los seres creados;* porque desde la creación del mundo, sus perfecciones invisibles se hacen visibles a la inteligencia de los hombres por medio de los seres que ha creado" (*Rom.*, I, 20). A su vez la *Encíclica Pascendi* ha recordado la decisión del Concilio Vaticano. Y más recientemente el *juramento antimodernista* prescrito por el Motu-Proprio de 1.° de Septiembre 1910, ha confirmado y completado el texto del Concilio: "Primeramente yo profeso (se dice allí) que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser *conocido,* y por consiguiente también *demostrado* con *certeza* por la *luz natural de la razón,* mediante las cosas que han sido hechas, esto es, por las obras visibles de la creación, *como la causa por sus efectos*". Conviene notar las dos importantes adiciones hechas por el juramento antimodernista al texto del Concilio Vaticano: Este último afirmaba que Dios puede ser conocido, pero como se podía cuestionar sobre los caminos que llevan a su conocimiento, el juramento antimodernista ha precisado lo que se debía entender por aquello: Dios puede ser conocido y por consiguiente también *demostrado;* luego cognoscible y *demostrable.* Demostrable,

¿cómo? Por la luz natural de la razón, que, partiendo de los seres creados, y apoyándose en el *principio de causalidad,* se remonta de los efectos a la causa. (1)

33. — **Errores.** — Por estas diferentes decisiones la Iglesia condena:—*a*) A los *ontologistas,* como Malebranche, y a los *intuicionistas,* como Bergson, que sostienen que Dios no es demostrable por la razón; si bien es verdad que en sus sistemas esta demostración no es necesaria, porque en su lugar, ponen la idea innata o la intuición directa de Dios;—*b*) a los *fideístas* y a los *tradicionalistas* (J. De Maistre, De Bonald, Lamennais) que afirmando o exagerando la impotencia de la razón, pretenden que la existencia de Dios no puede ser demostrada por el razonamiento y que la hemos obtenido, por la *fé* o a consecuencia de una *revelación* primitiva transmitida de edad en edad, por el *camino de la tradición*: error condenado por el Concilio Vaticano, *sess.* III, *C.* II, *can.* I. (2). *c*) a los *criticistas* que, juntamente con Kant, distinguiendo entre la *razón teórica* y la *práctica,* niegan el valor de la primera, y juzgan como un postulado de la ley moral la creencia en Dios, (véase n.° 24);—*d*) a los *modernistas* que sólo admiten la *experiencia individual* como prueba de la existencia de Dios, juzgando que las otras no tienen valor alguno, o por lo menos son incompatibles con la filosofía contemporánea. Según ellos, Dios no puede ser demostrado por la razón: es el corazón quien le descubre; la *experiencia religiosa* es la que lo hace todo, ella resuelve el problema del conocimiento de Dios, el origen de la revelación y el de la religión (véase n.° 17.)

Hase de notar que la iglesia ha condenado la teoría modernista de la inmanencia no por que use la prueba del sentimiento, sino porque reduce todos los motivos de credebilidad a la sola presencia de Dios en el alma. La Iglesia, pues, admite que en las almas de buena voluntad, Dios puede hacer sentir su presencia y su acción, que puede llegar a ser, de una cierta manera, inmannente, pero no cree que esta inmanen-

(1) Las adiciones hechas por el juramento antimodernista al dogma definido en el Concilio Vaticano ¿se nos impone como verdad de fe o como verdad cierta en conexión con un dogma? En el primer caso, el negarles la adhesión sería una herejía; en el segundo, constituiría sospecha de herejía solamente, porque no se puede rechazar una verdad íntimamente ligada con un dogma sin aparentar que se niega el dogma mismo. La primera hipótesis es bastante verosímil, ya que estas adiciones forman parte de una profesión de fe y están precedidos de la palabra *profiteor,* yo profeso, que en el lenguaje de la Iglesia designa un acto de fe.

(2) OLLÉ-LAPRUNE ha dicho muy justamente, a propósito del fideísmo: «La Iglesia condena todo fideísmo. Ella, que sin la fe no existiría, comienza por rechazar como contraria a la esencia de la fe, una doctrina que lo redujera todo a la fe. El orden de la fe no puede estar seguro si flaquea el orden de la razón.» (*Ce qu'on va chercher a Rome.*)

cia de Dios sea siempre percibida directamente por la conciencia y el sentimiento, estos son estados místicos bastante raros, favores que no constituyen un derecho y que por consiguiente no pueden ser considerados como el medio ordinario de llegar al conocimiento de Dios.

Art. II. — **Exposición de pruebas de la existencia de Dios.**

Clasificación de las pruebas de la existencia de Dios

34. — Hay muchas maneras de presentar las pruebas de la existencia de Dios. 1.º Algunos *no clasifican;* se contentan con presentar un conjunto de pruebas. Así Santo Tomás ofrece cinco pruebas que se reducen a lo siguiente: Partiendo de las cosas que se observan en el mundo, viene a deducir cinco atributos que implican la existencia de Dios. Es cierto, y los sentidos lo comprueban, que en este mundo hay cosas que son movidas, seres que son causados por otros, cosas que pueden ser y no ser, que son más o menos perfectas, seres desprovistos de inteligencia que obran de una manera conforme a sus fines. Ahora bien, todo ser movido, no se explica sino por el ser inmóvil (argumento del primer motor); todo ser causado, por una causa primera (argumento de las causas eficientes o de la causa primera); el ser contingente, por el ser necesario (argumento de la contingencia); los seres imperfectos, por el ser perfecto (argumento de los grados de los seres); el orden por el ordenador (argumento sacado del orden del mundo). Luego es necesario remontarse a un primer motor, a una causa primera, etcétera, que llamamos Dios.

2.º Otros *clasifican* las pruebas en *grupos* distintos: a) Kant distingue los argumentos *teóricos* y los argumentos *morales;* los primeros tienden a dar una demostración racional, y los segundos son simplemente razones de creer. Además, subdivide los argumentos teóricos en argumentos *a priori* y *a posteriori* (1), según que se tome como base una idea que encontramos en nuestro espíritu o un hecho, ya determinado, ya indeterminado. b) La clasificación más corriente consiste en dividir las pruebas según *la naturaleza del hecho* que sirve de *punto de partida*. Se obtienen entonces tres clases de pruebas: las pruebas *físicas*, las pruebas *metafísicas* y las pruebas *morales*, según que procedamos de un hecho físico, de una idea racional o de un hecho moral. Desgraciadamente, esta clasificación se presta a equívocos, porque las subdivisiones de tres clases no están completamente delimitadas; por ejemplo, el argumento de la contingencia es físico para unos y metafísico para otros (2).

c) Nos servirán de guía las palabras del Concilio Vaticano y del juramento antimodernista; partiremos de las cosas que se pueden observar en el mundo, y tendremos así una *doble clase de argumentos.* Pues si consideramos las obras visibles del universo, nuestro estudio puede versar sobre dos cosas: lo que hay fuera de nosotros y lo que hay dentro de nosotros. Ahora bien, este doble conocimiento del *mundo exterior* y del *mundo interior* es el que debe conducirnos al

(1) La expresión *a priori* quiere decir anterior a la experiencia, y significa que se razona independientemente de la experiencia, apoyándose sólo en los principios de la razón. La frase *a posteriori* tiene el sentido contrario y significa que nos basamos en la experiencia remontándonos de los efectos a las causas.

(2) Se podrá objetar igualmente a esta clasificación que todas las pruebas racionales son, en suma, metafísicas, puesto que todas se apoyan en el principio de causalidad.

conocimiento de la Divinidad. De aquí dos clases de pruebas: las pruebas *cosmológicas* suministradas por el estudio del *cosmos*, y las pruebas *psicológicas y morales* que nos da el estudio del *alma humana*. A estas dos clases de pruebas, se podrá añadir como confirmación el hecho de la *creencia universal de los pueblos*.

§ 1.—El mundo exterior. — Pruebas cosmológicas

35.—Observando el mundo exterior tal cual es, o al menos en la medida en que podemos conocerle, comprobamos tres cosas:— *a*) su *existencia* en primer lugar.—*b*) el *movimiento* de que está animado.—*c*) el *orden* que reina en él. Estos tres hechos, suponen que existe alguien fuera del mundo que es la causa de la existencia de este, el manantial de su actividad y el principio del orden que en él descubrimos. Este alguien recibe el nombre de *Dios*. De donde estudiaremos tres pruebas sacadas:—1. de la *existencia* del mundo. 2.—del *movimiento* del mundo.—3. del *orden* del mundo.

1.° Prueba sacada de la existencia del mundo.—Argumento llamado de la causa primera o de la contingencia.

36.—**Argumento.** —Este argumento puede presentarse de diversas maneras; se puede decir simplemente: la existencia de un mundo contingente, no se explica sin la existencia de Dios.

Bossuet lo ha formulado así: "si en algún momento no hubo nada, nada habría eternamente"; o lo que es lo mismo, existe un ser eterno y necesario; es así que el mundo no es eterno ni necesario, luego Dios existe.

Desarrollaremos este argumento por medio del *silogismo* (1) siguiente: las causas segundas, suponen una causa primera y los seres contingentes suponen un ser necesario, pero en el mundo no hay más que causas segundas y seres contingentes, luego el mundo supone una causa primera y un ser necesario que es Dios (2).

(1) El silogismo es un razonamiento compuesto de tres proposiciones, de tal forma que, admitidas las dos primeras (las premisas) se ha de admitir la conclusión que se derive de ellas necesariamente. La primera de las premisas se llama mayor, menor la segunda. Para ser más claros, distinguiremos la mayor y la menor y las probaremos separadamente.

(2) Este argumento se formula algunas veces en la siguiente forma: Todo lo que ha comenzado a existir no existe por sí mismo y supone un creador. Es así que el mundo ha comenzado a existir. Luego ha debido recibir la existencia de Dios. Así presentado el argumento, parece defectuoso, porque los adversarios dirán en la menor: es así que el

A. PRUEBA DE LA MAYOR. — Las causas segundas suponen una causa primera y los seres contingentes suponen un ser necesario.

Hay que entender por *causa segunda* una causa que es a la vez causa y efecto que debe su existencia a otra causa (ejemplo, el padre), y por *ser contingente* aquel que no no tiene en sí la razón de su existencia y que podrían no existir. Al contrario, la *causa primera* es aquella que no debe su existencia a ninguna otra, y el ser *necesario* es aquel que lleva en sí la razón de su existencia, y que no puede no existir. Como se ve, toda causa segunda es contingente, puesto que no tiene en sí la razón de su existencia y recíprocamente todo ser contingente es causa segunda porque tiene su existencia de otro. La diferencia entre las dos denominaciones está en que por una parte nosotros consideramos al mundo en el *hecho de su existencia*, esto es, en cuanto causa segunda, y de la otra, en que le estudiamos en su *naturaleza*, esto es, como contingente.

Que las causas segundas supongan una causa primera, es cosa que se deriva a la vez del principio de causalidad y del principio de razón suficiente, porque no se puede alegar que las causas segundas, se explican las unas por las otras, pues si se remonta la serie de causas segundas, si se va del hijo al padre, del padre al abuelo, y así sucesivamente tan lejos como se quiera; y aún que se suponga, si es posible, una serie infinita (1) no se hará más que trasladar la dificultad y siempre será necesario recurrir a una *causa primera*, pues es manifiesto que si cada causa subordinada es incapaz de darse la existencia, por mucho que se multiplique el *número* de estas causas no se cambiará la *naturaleza* de ellas. Tomad diez, veinte, ciento, una multitud infinita de ignorantes y no obtendréis como resultado un sabio. Incompletas e insuficientes por naturaleza las causas segundas, requieren pues una causa primera, distinta de ellas, y que les haya dado la existencia.

El razonamiento es el mismo si se considera los seres no ya como causas segundas, sino como seres contingentes, que no teniendo en sí mismos la razón de su existencia reclaman un ser necesario, que tenga en sí la razón de ser de aquellos.

B. PRUEBA DE LA MENOR. — El mundo está compuesto de causas segundas y de seres contingentes. Para demostrarlo, consideremos en el mundo la materia bruta, y los seres vivientes.

---

mundo no ha comenzado. El argumento, pues, no se funda en el *comienzo* del mundo, sino en su *contingencia*, considerado en su *existencia* y en su *naturaleza*. Que haya comenzado o no, que sea eterno o creado en el tiempo, no por eso deja de ser contingente, esto es, insuficiente, y exige un ser necesario. Los filósofos como Platón y Aristóteles, que creían en la eternidad del mundo, no dejaban por esto de admitir la existencia de Dios, y, además, no se ha demostrado por la razón que Dios no haya podido crear el mundo *ab aeterno*.

(1) Según ARISTÓTELES, Santo TOMÁS, LEIBNITZ y KANT, una multitud infinita de causas segundas, de segundos motores no es contradictoria; la razón no puede demostrar, por ejemplo, que la serie de generaciones animales o de transformaciones de la energía ha debido tener un principio en vez de existir *ab aeterno*. Lo que repugna es que una serie de causas segundas o de motores movidos existan sin una causa primera y un primer motor que sea la razón de su existencia.

a) *Materia bruta.*—Si examinamos la materia que se ofrece a nuestra observación, vemos que se puede concebir muy bien su no existencia; nosotros, nunca pensamos que los minerales y que los guijarros de nuestro camino deban existir necesariamente o que existan por sí mismos.

b) *Seres vivientes.*—Pero cuando la cosa aparece no digamos más cierta, pero sí más fácilmente demostrable es cuando se trata de los seres vivientes, y comenzando por nosotros mismos ¿no es evidente que tenemos el sentimiento de nuestra contingencia? (1) El ser que tenemos lo hemos recibido de nuestros padres; en ningún momento nos sentimos dueños de nuestras vidas; hubiéramos podido no nacer, asi como deberemos morir. Y lo que es cierto respecto de nosotros, no lo es menos respecto de los otros hombres y a *fortiori*, respecto de los seres inferiores, los animales y los vegetales.

Pero nosotros podemos ir más allá. No solamente pensamos que los seres vivientes que vemos no tienen su vida de sí mismos, que hubieran podido no existir y que no existirán siempre, sino que la ciencia positiva establece, que la vida ha tenido principio sobre la tierra; que hubo un tiempo en el cual no había en el mundo ningún ser viviente, y la vida misma era del todo imposible. Esto nos lo enseña la geología; ella ha estudiado el globo terrestre pidiéndole los secretos de su pasado. En las capas superiores, en los terrenos cuaternarios, ha encontrado vestigios de las razas humanas; más abajo en las capas terciarias solo encuentra restos de plantas y de animales superiores, después, más en lo profundo, en los terrenos secundarios, ha descubierto restos de moluscos que poblaban los mares, y de grandes reptiles que dominaban en los continentes húmedos; más abajo todavía, en los estratos primarios la vida revestía las formas más sencillas. En fin más lejos aún, en las rocas cristalinas primitivas no hay vestigio alguno de vivientes, y no es que el tiempo haya hecho desaparecer sus huellas sino que, en aquel entonces no existía ningún ser viviente, y la corteza terrestre hallándose en estado de ignición, a tres mil grados de temperatura, no ofrecía condiciones compatibles con la vida. El mundo, pues, considerado bajo el punto de vista de la materia bruta y de los seres vivientes que encierra, no lleva en sí la explicación de su existencia, y no habiendo podido hacerse él solo, supone la

---

(1) En realidad, este análisis del yo y de su contingencia podría reducirse al segundo grupo de pruebas que parte de la observación del mundo interior. Si se pretendiera hacer de él una prueba especial bastaría decir: *la contingencia y las imperfecciones de nuestro ser suponen una causa primera, necesaria y perfecta.*

intervención de un ser soberano que le ha comunicado la esencia y la vida (véase el valor de esta prueba, núm. 60).

37. — **Objeciones.** 1.° *CONTRA LA MAYOR.*—A. El principio de *causalidad* en el cual se apoya el argumento de las causas primeras y de la contingencia es rechazado por KANT y los positivistas. "Nosotros no nos ocupamos en las causas dice A. COMTE, estudiamos solamente las relaciones de sucesión y de semejanza en los fenómenos". En sentir de HUME, la causalidad no está en las cosas, sino únicamente en nuestro espíritu. El fuego hace hervir el agua, el agua trasformada en vapor mueve la locomotora. ¿Vais a deducir de aquí que el primer fenómeno es causa del segundo? esto es una deducción que no tiene carácter científico; todo lo que os es permitido afirmar es que el primero es un *antecedente invariable* y una *condición necesaria* del segundo—de toda suerte la ciencia no conoce sino los fenómenos, y jamás puede pasar del fenómeno al noumeno, esto es a Dios.

Refutación. —Los positivistas entienden no estudiar más que los fenómenos y sus relaciones de sucesión y de semejanza. Pero ¿qué es este *antecedente invariable* y esta *condición necesaria,* sino lo que llamamos *causa?* Cuando pretenden, además, que la ciencia no va más allá de los fenómenos, estamos de acuerdo con ellos. Porque no es la ciencia experimental la que debe llevarnos a Dios. Dios no se ve al extremo de un telescopio, ni en el fondo de una probeta. Así no corresponde a la ciencia positiva el buscar a Dios sino a la metafísica; ahora bien, esta no se sale de sus fronteras al apoyarse en el principio de causalidad que se impone a la razón como evidente, aún que no siempre la experiencia pueda hacer su comprobación. Todos admiten, excepto los positivistas, que, lo que no tiene en sí su razón de ser, exige una causa, y que la causa no sólo puede ir seguida de su efecto, sino que le *produce.*

38.—B. *La causalidad,* dicen todavía, implica el paso de la inactividad a la actividad, y por consiguiente el *cambio.* Con efecto, concebir a Dios como creador de un mundo que no es eterno, es afirmar que ha puesto en el tiempo un acto que no es eternal, esto es admitir que al convertirse en causa, Dios ha cambiado y, que, por consiguiente, no es necesario ni inmutable.

Refutación. —Es un error concebir la causa primera al modo que las causas segundas que nosotros observamos, pues mientras éstas se hallan sometidas a la ley del tiempo, aquella está fuera de esta ley. Desde toda la eternidad Dios es causa primera, y ha concebido y de-

cretado la creación del mundo; que este efecto se produzca en el tiempo, sin dejar de ser algo misterioso no modifica en nada la naturaleza de Dios, que permanece inmutable y necesario.

39.— *CONTRA LA MENOR.*—A. Si el mundo ha tenido principio, *objetan los materialistas,* hay que admitir sin duda la intervención de un creador, pero el mundo no ha comenzado, pues que es *eterno.* Nada nos impide remontar indefinidamente la serie de las causas segundas. La imposibilidad que en ello creemos encontrar no está en las cosas, sino en nuestro espíritu que es incapaz de concebir lo infinito.

Refutación. —Aún suponiendo que podemos remontarnos indefinidamente en la escala de las causas segundas, (1), siempre será necesario expresar quien les ha dado el ser, y si cada causa segunda tiene necesidad de otra causa para existir, esto no será menos verdadero en la serie infinita, como lo hemos dicho ya, en la prueba de la mayor.

40.—B. Forma moderna de la objeción materialista. — —La nueva escuela *materialista* (2), (Karl, Vogt, Buchner, Moleschott, Haeckel) que se remonta a la mitad del siglo XIX ha probado dar una explicación científica del origen del mundo, con el intento de suprimir a Dios. Para esto se ha apoyado en la *filosofía de la inmanencia* que supone que el mundo contiene el principio de su actividad. Según este sistema, el mundo, o de otra manera, la substancia universal tiene dos atributos que le son esenciales: la materia y la fuerza. La materia es pues, la sola realidad que aparece y, como es *eterna* y está dotada de *energía,* se basta para explicarlo todo. *a*) *Pero ¿cómo probar que el mundo es eterno?*—Por tres hechos que, según dicen, están demostrados por la ciencia: a saber, la indestructibilidad de la materia, la conservación de la energía y la necesidad de las leyes de la naturaleza.—1. *Indestructibilidad de la materia.* Es un principio admitido, dicen ellos, desde los

(1) Los filósofos distinguen entre la *serie* infinita y el *número* infinito. Si el número infinito es un imposible matemático, porque no hay número al que no se pueda añadir una unidad, no sucede lo mismo a la serie que es un *conjunto de cosas distintas y sucesivas* de alguna manera. Según Aristóteles y Santo Tomás, no hay repugnancia en admitir una regresión sin fin en la serie de fenómenos que se han sucedido en el pasado ni tampoco en concebir una muchedumbre actualmente infinita e innumerable. Por esto piensa Santo Tomás que sólo por la revelación sabemos que el mundo no ha sido creado desde la eternidad.

(2) HAECKEL ha sido uno de los más recientes y más entusiastas campeones de esta escuela. Su libro, *Los Enigmas del Universo*, aparecido en 1900 y extendido profusamente en Alemania y en Francia en 1905, tiene por finalidad exponer el *monismo* puro y resolver los problemas del universo. «Nosotros—dice él—nos atenemos firmemente al monismo puro... que reconoce en el universo una sola substancia, a la vez Dios y Naturaleza; la materia y el espíritu o la energía son los dos atributos fundamentales, las dos propiedades esenciales del Ser cósmico divino, de la universal substancia que lo abraza todo.»

experimentos de Lavoisier, que la masa de los cuerpos no se altera en medio de las transformaciones que puedan sufrir; nada se crea y nada se pierde (1).—2. *Conservación de la energía.* Así como la materia es indestructible, la cantidad de energía que posee el universo permanece siempre constante.—3. *Necesidad de las leyes de la naturaleza.* La materia obedece a las leyes que permanecen invariables. Si pues la materia y la energía se conservan siempre y obedecen a leyes inmutables, podemos concluir, dicen los materialistas, que el mundo no acabará, y si no debe tener fin tampoco ha tenido principio, *es eterno.* *b*) Supuesta ya eterna la materia, acuden *los materialistas* a la *teoría de la evolución* para explicar la *formación del mundo y de los seres vivientes.* Los átomos eternos forman en el principio una inmensa nebulosa que poco a poco y bajo la acción de fuerzas inherentes a la materia dan lugar a los astros sembrados en el espacio infinito, y si consideramos especialmente este mundo nuestro, le vemos pasar por una serie de cambios indispensables; la tierra como todos los astros se modela ella misma, yendo del período gaseoso al período sólido, recubriéndose con el tiempo, de una corteza que pronto llega a ser habitable.—*c*) Cuando las condiciones requeridas para la vida existen, se ven aparecer los primeros seres vivientes, por *generación espontánea*, por una especie de *evolución creadora* (2) (Bergson) y sin que sea necesario recurrir a la intervención de un Dios creador. Los seres particulares contenidos en germen en la materia eterna, son pues como las células de este inmenso organismo que se llama mundo; si nos parecen a nosotros contingentes es porque tenemos el defecto de *abstraerlos del todo continuo* (Le Roy) y no los miramos en su *colectividad.*

En resumen, *eternidad de la materia, formación del mundo por evolución,* aparición de los primeros seres vivientes por *generación espontánea,* y después su transformación en especies; tales son las tres grandes fórmulas con las que pretenden los materialistas explicarlo todo sin recurrir a un Creador.

Refutación. — *a*) *Eternidad de la materia.* Notemos ante todo, que los dos primeros principios invocados por los *materialistas* para probar la eternidad de la materia, esto es la *indestructibilidad y la*

(1) Así un mismo cuerpo puede pasar por diferentes estados físicos sin variar en cantidad, como el agua que puede hallarse en estado sólido (hielo), líquido y gaseoso (vapor).

(2) Aunque hagamos alusión aquí al sistema bergsoniano, que supone una gran corriente vital emanando de su centro e insinuándose en la materia para organizarla y crear así los vegetales y los animales, no es, sin embargo, nuestro pensamiento el colocar a M. Bergson entre los materialistas.

conservación de la energía, no son más que hipótesis, autorizadas sin duda por experimentos científicos, pero nada más. Sus principios no son evidentes en sí mismos, ni susceptibles de una demostración puramente experimental. Mas suponiendo que fuesen absolutamente ciertos ¿qué probarían? Unicamente que es de *naturaleza de la materia* el ser indestructible y estar dotada de una suma de energía inalterable, mas no que sea eterna. Que Dios haya creado a la materia *indestructible*, no nos autoriza para concluir que exista desde la eternidad. En cuanto al tercer principio, *la necesidad de las leyes*, es fácil el ver que no prueba nada en favor de su eternidad, porque las leyes expresan únicamente la manera de ser constante de la materia, sin decir una palabra sobre su origen. Pero concedamos que la materia sea *eterna*; ¿se podrá decir por lo mismo que es necesaria? haría falta probar entonces que tiene en sí su razón de ser, y que no puede no ser, ni ser de otra manera que cual es. ¿Pero qué es un ser necesario que es sujeto del *devenir* que se transforma indefinidamente, y que sigue una incesante evolución creadora? ¿qué es un ser necesario que está limitado por dos términos, el nacimiento y la muerte?—Sin duda los *materialistas* responden que no es así como ellos lo entienden, y que en su pensamiento, el mundo no es un ser necesario, sino mirado en *su conjunto*, y no en las partes que le componen. Pero basta un poco de buen sentido para ver que si todas las partes son contingentes, el conjunto no puede ser necesario. (1) Así, que se le suponga o no eterno, que se le considere en su conjunto o en sus partes, el mundo es contingente, luego supone un *ser necesario* que lo haya llamado a la existencia.

b) *Formación del mundo.*—Habiendo establecido como principio que la materia es eterna y que no hace falta un creador, los materialistas tratan de explicar la formación del mundo, prescindiendo de Dios. Adoptando la hipótesis cosmogónica de Laplace generalmente admitida, aunque con modificaciones, suponen que el universo era en un principio como un polvo de átomos, y un día bajo la influencia de un fluido cualquiera llamado indiferentemente fuerza, energía, o electrón, la materia comenzó a evolucionar, y ha formado sucesivamente

(1) Los filósofos modernos de la escuela bergsoniana tratan de eludir la misma dificultad alegando que el conjunto, el Gran Todo no es precisamente una suma de todas las partes, sino un manantial de donde ellas brotan, la substancia de donde emanan todos los seres por vía de evolución. M. Bergson habla de «un centro de donde irradiarían los mundos a la manera que saltan las chispas luminosas, de una inmensa rueda de fuegos de artificio» (La evolución creatriz, p. 70). Pero, cuand ose ha explicado la formación del mundo por la evolución de la materia, queda por decir de dónde viene la materia misma.

los mundos que contemplamos. Pero una de dos, o la materia y la energía son ambas eternas, o no lo son.—1.—Si son eternas, han debido estar evolucionando desde toda la eternidad, pero esta suposición contradice la hipótesis de Laplace, que admite un principio y un fin en el movimiento de la materia, y lo mismo respecto de la evolución; y es claro, por otra parte, que si la evolución debe tener fin, este ya habría llegado, desde el momento que se supone que ha tenido lugar desde toda la eternidad.—2.—Es pues necesario admitir la segunda alternativa que supone que la materia y la energía han tenido un principio ambas o al menos una de las dos; (1) pero si la energía por ejemplo, no es eterna ¿quién la ha dado a la materia? no teniéndola desde la eternidad, no se la ha podido atribuir después, porque no se da lo que no se tiene. Luego la ha recibido de alguien, de fuera o de por encima de ella, y es necesario por tanto, que la haya recibido de Dios.

c) *Generación espontánea y Transformismo.*—Para explicar el *origen de los seres vivientes,* los materialistas invocan dos hipótesis, *la generación espontánea y el transformismo.*—1.—Desgraciadamente, la primera hipótesis (*generación espontánea*) es anti-científica y se estrella contra las conclusiones de la ciencia positiva, como diremos más adelante (núm. 86). Ningún sabio ha podido presentar las pruebas del paso real o posible de la materia inorgánica a la vida; lo más no sale de lo menos. Los experimentos de Pasteur han demostrado

(1) Ciertos apologistas, para demostrar que la evolución de la materia ha tenido principio, se apoyan en la ley de *la degradación de la energía*. Notemos, desde luego, que los físicos distinguen dos clases de energías. Según su diversa aptitud, para producir trabajo la energía se llama de *cualidad superior* (ejemplo, el movimiento) o de *cualidad inferior* (ejemplo, el calor). Y si es una ley el que la energía se *conserve*, que la suma de energía que hay en el mundo permanezca constante, también es ley el que baje en *cualidad*, que se *degrade*. En otros términos: la energía de cualidad superior no se gasta sin que caiga una parte de ella en el estado de energía de cualidad inferior o de calor. La bala elástica que rebota nunca llega a la altura de donde partió; al contacto con el suelo, una parte de su velocidad se han transformado en calor. Por otra parte, esta energía de cualidad inferior no sube jamás integralmente al estado de energía superior. De aquí resulta que a todo momento la energía se degrada; en una palabra, el universo tiende, en virtud de las leyes que le rigen, hacia un fin que no es la nada, sino el reposo. Ahora bien, lo que debe terminar así no puede ser concebido como infinito. Si la energía utilizable fuera infinita en cantidad, no podría agotarse, su gasto no podría llegar al fin. Si, pues, vemos con certeza que llegaría el término, la cantidad de energía utilizable no es infinita. Si se viniera gastando y consumiendo desde una duración infinita, suponiendo que estos términos no sean contradictorios, el fin hubiera llegado hace ya mucho tiempo, y, puesto que no ha llegado, es que no se remonta al infinito» (Guibert). «*El conflicto de las creencias religiosas y las ciencias de la naturaleza*». Así, de esta ley de la dependencia de la energía, los apologistas en cuestión, deducen: 1.º Que hubo un principio en el mundo, que la energía utilizable ha comenzado, pues no es infinita, y 2.º Que, por consiguiente, el movimiento del mundo no ha podido venir de la materia, que no está dotada de energía utilizable. Este segundo punto pertenece a la prueba siguiente (argumento del primer motor).

por el contrario que el viviente procede de otro viviente, *omne vivum ex vivo*.—2. La hipótesis *transformista* que explica la transformación de las especies por vía de evolución no es más que esto, una hipótesis, muy verosímil (n.° 89). Más aún que llegara a ser una certeza (1) nada vale para la teoría materialista, sino es una continuación de la generación espontánea, porque si hay que recurrir a un Creador para el primer ser viviente, se comprende que los materialistas no tengan nada que hacer con la hipótesis transformista. Como se ve, la teoría materialista lejos de poder apoyarse en la ciencia experimental, está en oposición con ella; su explicación del mundo sin Dios es tan contraria a la razón como a la ciencia, hay por consigiente que rechazarla.

2.ª Prueba sacada del movimiento del mundo.

41.— Argumento. —En su aspecto más sencillo, este argumento puede ser presentado así: el movimiento que comprobamos en el mundo no se explica sin Dios. Desenvolveremos esta prueba por el silogismo siguiente: todo lo que se mueve, todos los motores segundos, suponen un primer motor inmóvil; es así que comprobamos el movimiento en el mundo, luego el movimiento del mundo supone un primer motor. (2)

PRUEBA DE LA MAYOR.—Los motores segundos suponen un primer motor inmóvil. — Los motores segundos. son aquellos que no tienen en sí la razón de su movmiento, y que lo han debido tener por una impulsión venida de fuera; es claro que por los motores segundos, como por las causas segundas, habremos de ir a parar siempre a un primer motor. Que se supongan todos los motores que se quiera, aún una serie infinita, desde el momento que cada uno recibe el movimiento de que está impulsado, necesariamente se habrá de suponer un primer motor que sea inmóvil, porque si no se admite un primer motor que dé, sin recibir, el movimiento jamás tendrá lugar, porque nunca tendrá causa. La mayor se apoya, pues, como el argumento de la contingencia, en el principio de causalidad.

PRUEBA DE LA MENOR.—Que existe el movimiento en el mundo, es cosa incontestable, y si nos limitamos al movimiento local

(1) De cualquier manera, la teoría de la evolución no podría aplicarse al hombre, a lo menos a su alma. Veremos más adelante (Núms. 106 y siguientes) cómo el hombre no es un *animal perfeccionado*, y que si su cuerpo no difiere esencialmente del de los animales superiores, su alma es de otra naturaleza y posee facultades intelectuales y morales que le separan enteramente del bruto.

(2) El argumento del primer motor se relaciona con el argumento de la causa primera, se apoya en el mismo principio y sigue la misma marcha. Así algunos autores los exponen juntos.

de la materia, comprobaremos que todos los planetas, giran a la vez sobre sí mismos y entorno del sol; el sol tiene también un movimiento de rotación sobre su eje y se dirige acompañado de su sistema planetario hacia un punto fijo del Cielo llamado *apex*. La tierra misma que habitamos y que nos parece inmóvil, tiene un doble movimiento de rotación sobre su eje, y de traslación alrededor del sol; además, todo lo que hay en su superficie está dotado de movimientos, las aguas bajan de los montes, y corren lentas o rápidas formando arroyos y ríos que van hacia al mar; el mar tiene su flujo y su reflujo, sus ondas, y sus corrientes, (véase *el valor de esta prueba*, núm. 60 y 61).

42.—**Objeciones.** —1.° *Contra la mayor.*—Un primer motor inmóvil, se objeta, es una contradicción; todo motor debe pasar de la potencia al acto; luego no puede permanecer inmóvil. Además si él ha comenzado a mover, ya no está inmutable. Esta objeción es la 4.ª antinomia de Kant.

Refutación. —Definamos primeramente los términos; se entiende por potencia, la posibilidad de recibir o de adquirir una cualidad; y por *acto* (1) la posesión misma de esta cualidad, por ejemplo el agua fría está en potencia respecto al calor; puede llegar a caliente, pero no lo está; cuando está caliente se dice que está en acto; más para pasar del frío al calor, es necesaria la acción del fuego, que posee el calor y que él mismo está en acto. Establecida esta distinción, es fácil ver que la contradicción que se ha querido encontrar en el hecho de un motor inmóvil no existe en realidad, y proviene de un falso concepto del primer motor inmóvil; no hay que confundir *inmovilidad* con *inactividad*. Cuando decimos que Dios motor primero es inmóvil, esto no significa que sea inactivo, sino al contrario que El no pasa de la potencia al acto, porque siendo *acto puro* por definición, es la actividad misma, se asemeja a una hoguera que calienta por el hecho mismo de ser hoguera, y si esta hoguera es eterna calienta eternamente; la dificultad está evidentemente en comprender como los efectos no son eternos y se producen en el tiempo. Ya hemos respondido a esta objeción a propósito de la causa primera (núm. 38).

43.—2.°—*Contra la menor.*—Nosotros no pensamos, dicen los adversarios, en negar que haya movimiento en el mundo, pero podemos explicarlo sin Dios. Dos hipótesis, pueden dar la explicación del movimiento de la materia: la hipótesis mecanista, y la hipótesis dinamista.—

(1) La palabra *acto* se opone a *potencia*. De donde, decir que Dios es *acto puro* es como decir que en él no hay nada que esté en potencia, que es una realidad plena y completa o, si se quiere, que posee todas las perfecciones.

A. *hipótesis mecanista.*—Esta hipótesis se apoya en la *ley de la inercia;* según este principio admitido por la ciencia, los cuerpos son indiferentes al reposo o al movimiento, son por consiguiente incapaces de modificar el estado en que se encuentran sin la intervención de una causa extraña. Pero si un cuerpo persiste en el estado en que se encuentra, movimiento o reposo, esto basta para explicar el movimiento del mundo, suponiendo que es eterno.

Refutación. —Notemos desde luego que el principio de la inercia invocado por la *hipótesis mecanista* en tanto que afirma que un movimiento continúa indefinidamente, si ninguna causa le pone obstáculos, no puede ser comprobado por la experiencia "jamás se ha podido experimentar este principio, declara H. Poincaré, en cuerpos sustraídos a la acción de toda fuerza, y no es más que una hipótesis sugerida por algunos hechos particulares (proyectiles) y extendida sin temor a los casos más generales (en astronomía por ejemplo) porque sabemos que en estos casos generales la experiencia ni lo puede confirmar ni contradecir". Pero admitamos el principio de la inercia: si los cuerpos son indiferentes al reposo y al movimiento, para explicar el que estén en movimiento más bien que en reposo es necesaria una causa distinta de los cuerpos, hay que suponer una causa extraña que les haga salir de este estado de indiferencia, y no basta decir que el movimiento es eterno, hay que decir quien lo *ha imprimido;* por lo demás ya hemos visto anteriormente que según la hipótesis de Laplace el movimiento, ha tenido principio, y es anti-científico el suponerlo eterno (véase la nota sobre la ley de la degradación de la energía, núm. 40).

B. *Hipótesis dinamista.*—Esta hipótesis explica el movimiento del mundo de otro modo. Es verdad, dicen los dinamistas, que los cuerpos son inertes, pero también poseen otra propiedad, la de atraerse mútuamente según una ley que se llama la *atracción universal,* y si los cuerpos tienen el poder de atraerse ya no hay necesidad de un motor, para ponerlos en movimiento, la formación de los mundos, el movimiento que los anima, no tendrán otro principio que las fuerzas mismas de la materia.

Refutación. —Si admitimos que los cuerpos están en movimiento en virtud de la ley de atracción universal, esto es, por hallarse dotados de una fuerza que impulsa a los unos hacia los otros, ¿cómo se explica que los átomos no se hayan reunido en una masa única? Para explicar la formación de los mundos, los dinamistas tienen que admitir dos fuerzas en concurrencia. La fuerza *atractiva* o *centrípeta* está según

ellos, contrabalanceada por otra fuerza, la fuerza *tangencial* o *centrífuga,* que produce movimiento giratorio y origina el nacimiento de los astros innumerables que se agitan en el espacio. ¿Pero cómo explicar que la materia esté animada de dos movimientos, el de la atracción y el de la rotación cuyos efectos se oponen y contrarían? Habría pues en la materia dos fuerzas contrarias; además la hipótesis dinamista supone a la materia eterna, de donde se sigue que los átomos deben atraerse desde toda la eternidad, y que la evolución de los mundos no hubiera tenido principio, y así una vez más nos encontramos en contradicción con el sistema de Laplace, luego es necesario, de grado o por fuerza, recurrir siempre a la excitación inicial del *primer motor.*

3.ª Prueba sacada del orden del mundo.—Argumento llamado de las causas finales.

44.—**Argumento.** —El orden del mundo no se explica sin Dios, este mismo argumento le encontramos en forma poética en aquellos tan citados versos de Voltaire:

"Me admira este reloj del mundo entero
Mas ¿puede haber reloj sin relojero?".

Nosotros expondremos el argumento en el silogismo siguiente: El orden requiere una inteligencia ordenadora; es así que hay orden en el mundo, luego el orden del mundo supone una inteligencia ordedora.

Esta prueba muy popular, presentada ya por Sócrates (*Memorables*) por Cicerón (*De natura deorum*), por Séneca (*De beneficiis*) expuesta con mayor amplitud por Fenelón (*Tratado de la existencia de Dios*) y por la cual sentía admiración el mismo Kant, es conocida con el nombre de prueba *teleológica* (De *telos* fin) o de las *Causas finales.*

Que hay que entender por causas finales.—Para comprender esta expresión *causas finales,* es necesario declarar antes qué se entiende por fin y por medio. El *fin* de una cosa, es aquello a que esta cosa está destinada: un reloj tiene como fin indicar la hora, el ojo está hecho para ver. El *medio* es aquello por lo que se llega a conseguir el fin. Es cosa clara, que a cada fin corresponden medios diferentes; de donde se sigue que el fin perseguido inspira el trabajo del operario, el es la *causa* que le decide en la elección de medios. La *finalidad* o *causa final,* es decir, esta busca y apropiación de medios al fin, que constituye el orden, supone una inteligencia que tenga conciencia a la vez

del fin que se ha de alcanzar y de la aptitud de los medios consiguientes. Cuando se trata del mundo se pueden distinguir dos clases de fines, el *fin interno* y el *externo*. Si consideramos a cada individuo en particular vemos que en él hay órganos, perfectamente adaptados al fin que persigue; el pez tiene órganos para nadar,, el ave alas para volar, etc., este es el fin *interno*. El fin *externo* es el que está asignado a cada ser en el conjunto de la creación: el mineral tiene como fin nutrir la planta, la planta es utilizada por el animal, el animal es utilizado por el hombre. La finalidad externa, como es más difícil de determinar, la omitiremos en el argumento y sólo hablaremos del fin interno.

1.° *PRUEBA DE LA MAYOR.—El orden supone una inteligencia ordenadora.* El principio invocado por la mayor es como se ve el mismo que el de los dos argumentos precedentes: se trata siempre del principio de causalidad. El orden, hemos dicho, consiste en la adaptación de los medios a un fin; es pues un efecto y supone una causa, un artífice inteligente que haya elegido los medios capaces de conducirle al fin que se propuso.

2.° *PRUEBA DE LA MENOR.—Es así que hay orden en el mundo.* Considerado en su conjunto el mundo nos aparece como un vasto sistema perfectamente ordenado, donde todo está en su lugar, según un plan, tan diestramente concebido como realizado. Los sabios, cada uno en su esfera podrían pintarnos las maravillas que resplandecen en todos los pormenores de este plan. Si guiados por el *astrónomo* escrutáis la inmensa profundidad de los cielos, quedaréis mudo ante el espectáculo grandioso que se ofrece a vuestra mirada, pero vuestra admiración subirá de grado cuando sepáis que estos astros innumerables que están a enormes distancias de nuestro planeta, y que tienen dimensiones tan grandes, se mueven con velocidades vertiginosas, siguiendo un curso determinado y con tal regularidad que se puede predecir cuando se levantará el astro, y cuando se ocultará en el horizonte, cuando encontrará a otro en su trayectoria...

Y si del mundo celeste bajáis vuestra mirada a la tierra que habitamos no dejaréis de encontrar el mismo orden y harmonía. El *físico* os expondrá las leyes a las cuales obedecen los cuerpos de una manera inflexible (Ley de la caída de los cuerpos, del calor, de la propagación de la luz;) el *botánico*, llamará vuestra atención sobre la flor admirable de los campos, la simetría de partes que la componen, su ele-

gante forma, la riqueza y variedad de sus colores, todo os manifestará que es la obra de un artista consumado.

A su vez, el *fisiólogo* os describirá todo lo que hay de hermoso en los órganos del cuerpo humano, y especialmente en estos dos órganos tan delicados como el ojo y el oído. Y si queréis descender en la escala de los seres, encontraréis cosas más sorprendentes aún; porque habréis de maravillaros ante el *instinto* de la abeja que elabora tan ingeniosamente su panal, de la araña que urde su tela de una manera tan perfecta del pájaro que construye irreprochablemente su nido, veréis cómo todos los seres adaptan los medios al fin que intentan alcanzar.

"El mundo actual podemos concluir con Kant, nos ofrece un tan vasto teatro de variedad, de orden, de finalidad y de belleza que toda lengua es impotente para traducir su impresión, en presencia de tantas maravillas" (Véase n.° 59).

45. — **Objeciones.** 1.° *CONTRA LA MAYOR.*—Los ateos han dirigido sus ataques principalmente contra la mayor. Han reconocido generalmente el orden que reina en el mundo, pero han intentado explicarlo de otra manera. Todo orden supone un ordenador han dicho, pase; pero este ordenador no es Dios, es el acaso, o mejor según la fórmula nueva, es la *evolución.*

A. *El acaso.*—Es el acaso, se decía en la antigüedad. Según Demócrito, Epicuro y Lucrecio el mundo actual es una de las innumerables combinaciones por las cuales ha pasado el universo. Obedeciendo a ciegas fuerzas, inconscientes y fatales, los átomos dispersos en el espacio infinito y animados de un movimiento oblicuo, que empujaba a los unos hacia los otros, se han encontrado y se han reunido; estos encuentros fortuitos, han dado origen a aglomeraciones inestables que han durado más o menos, pero un día, una combinación más armónica y más afortunada tuvo lugar, y se ha perpetuado precisamente porque en razón de su orden y su armonía se había presentado más viable que las demás. El orden pues, no es el efecto de una causa inteligente sino el resultado del azar.

Refutación. — La explicación del orden del mundo, por la *hipótesis del acaso* no es en suma otra cosa que la ausencia de toda explicación. Cuando no se sabe como se ha hecho una cosa, podéis alegar que el acaso es su autor, pero nadie se llama a engaño, ni pone en duda vuestra ignorancia, y puesto que el acaso tiene justamente por carac-

teres la *inconstancia y la irregularidad,* ¿cómo puede ser causa del orden? (1) "No se saca veinte veces seguidas el mismo número, dice LEGOUVÉ (*Flores de invierno*). No cae veinte veces el dado por la misma cara; ahora bien, la naturaleza saca el mismo número y lo vuelve a sacar desde millares de siglos. Si nosotros no podemos comprender que un reloj sea efecto del acaso ¿cómo podríamos admitir que el mundo que es una máquina mucho más complicada, no tenga otra causa? El acaso puede explicar un orden fragmentario, un dichoso golpe de la suerte, pero no un orden que se extiende a casos incontables; pretender que el acaso haya producido el orden universal; es decir, que hay efectos sin causa y que el orden puede salir del desorden, y esto es suponer el absurdo.

B. *La evolución.* — Al acaso han sustituído en nuestros días por una palabra que suena mejor: *la evolución.* El orden del mundo, se dice ahora, no es la obra de Dios, sino fruto de la evolución; lo que llamamos *finalidad,* es mera ilusión de nuestro espíritu; las alas no se han dado al pájaro *para volar,* sino que el pájaro vuela *porque* tiene alas; el hombre no tiene ojos *para* ver, sino que ve *porque* tiene ojos; por otra parte la formación del órgano se explica por el largo trabajo de la evolución. "Consideremos el ejemplo sobre el cual han insistido los abogados de la finalidad, la estructura de un ojo como el humano; todo parece maravilloso, en efecto, si se considera un ojo como el nuestro, en el cual hay millares de elementos coordinados a la unidad de función, pero sería necesario tomar la función en su origen, en el infusorio, cuando se reduce a la simple impresionabilidad (casi puramente química) de una mancha de pigmento a la luz. Esta función que no era más que un hecho accidental al principio ha podido ya directamente por un mecanismo desconocido, ya indirectamente por el sólo efecto de las ventajas que procuraba al ser viviente, y del asidero que ofrecía así a la selección natural, traer una complicación ligera del órgano, la cual habrá llevado consigo el perfeccionamiento de la función. De esta manera, por una serie indefinida de acciones y de reacciones entre la función y el órgano y sin hacer intervenir una causa extra-mecánica, se explicaría la formación progresiva de un ojo tan bien combinado como el nuestro". (2). El sería el resultado de una serie de adaptaciones

(1) El azar, dice Bossuet, es un nombre con el cual cubrimos nuestra ignorancia. Lo que es casualidad a la mirada de nuestros consejos inciertos, es un designio concertado en un consejo más alto, es decir, en este consejo eterno que encierra todas las causas y todos los efectos en una misma disposición (Discurso sobre la Historia universal, capítulo VIII).

(2) H. Bergson, *La Evolución creadora.*

a circunstancias accidentales, y no la realización de un plan. Así el orden del mundo se habría formado poco a poco a consecuencia de una lenta evolución y por un concurso de leyes que rigen la materia y las fuerzas que le son inherentes; pero nada de finalidad, si por ella se entiende la obra de una inteligencia que hubiera dirigido según un plan la organización de la naturaleza, porque no se puede hablar en la tesis evolucionista, sino de una *finalidad inconsciente.*

Refutación. — La finalidad es una ilusión de nuestro espíritu, nos dicen los evolucionistas, o por lo menos no es obra de una causa inteligente, sino el resultado de *fuerzas inconscientes,* propias de la naturaleza, que adaptan los órganos a las necesidades según la ley de la evolución; así no se puede decir que el pájaro tiene alas *para* volar; hay que decir: el pájaro vuela *porque* tiene alas; pero que las alas hayan sido hechas para volar o que el pájaro vuele porque tiene alas, no por eso es menos cierto que hay una maravillosa adaptación entre la función y el órgano, y la conclusión es siempre la misma, esto es, que la adaptación de medios al fin supone un plan, y que el plan según el cual el mundo ha sido concebido supone un artista muy aventajado. Pero, se nos replica entonces, este *artista* ingenioso que ha hecho el ala del ave y el ojo del hombre, es la *evolución.* Es el mismo medio el que crea el órgano. Esto sí que es *una afirmación gratuita* y que los evolucionistas son incapaces de demostrar experimentalmente, porque nosotros no vemos claro cómo el aire ha podido crear el ala del pájaro, ni cómo la luz ha podido producir por su acción el órgano que le es apropiado, este aparato maravilloso que hacía decir a Newton: "¿El que ha hecho el ojo podía desconocer las leyes de la óptica?" Admitamos, sin embargo, que la evolución sea la gran ley que gobierna el mundo; siempre podríamos preguntar, quién es el autor de esta ley, ella supone la existencia de la materia, y hemos visto que la materia no tiene en sí misma la razón de su existencia. De cualquier modo la *evolución* puede ser un procedimiento de formación, como otros, puede ser una *ley,* pero no una *causa,* luego si, como consecuencia, la teoría evolucionista admite que esté Dios en la base para crear los átomos, para darles la energía y *trazar el plan* según el cual la materia debe realizar su desarrollo en el transcurso de los tiempos, nosotros no tendríamos porqué combatir este hipótesis. Dios queda entonces en su lugar, y no será disminuido por no intervenir a cada paso en la organización incesante del universo; y si esto es lo que se llama *evolución creadora,* no menoscaba en nada la grandeza de Dios. "Hay

más gloria aun, dice Santo Tomás, en crear causas que en crear efectos". Que el orden del mundo sea resultado no de un acto inmediato de Dios, sino producto de causas segundas y de leyes que él ha establecido desde la eternidad, nosotros no tenemos porque preferir este hipótesis a cualquier otra (1).

46.—2.° *CONTRA LA MENOR.* — No es verdad, dicen los pesimistas, que reine el orden en el mundo, por el contrario, son numerosas las pruebas del desorden. El mundo está lleno de monstruosidades, de seres mal conformados o inútiles, en él son frecuentes las catástrofes. Si existe pues, el desorden, no hay un ordenador.

Refutación. — A esta objeción responderemos cuando se trate de la providencia; aquí haremos notar solamente que no se trata de saber si hay mal en el mundo, si hay taras y desórdenes, *a título de excepción,* si no solamente si hay un *plan,* si existe la *armonía* de la naturaleza de una manera general, y si en este caso hay que asignarle una causa. La objeción versa pues, sobre excepciones, sobre casos aislados que no merman en nada la belleza del conjunto, semejantes a las disonancias de una sinfonía que contribuyen a la más armoniosa plenitud de los acordes, los desórdenes en este mundo no sirven sino para poner mejor de relieve el orden general. Si el ateo quiere invocar el desorden parcial del mundo, también estará obligado a convenir en el orden que en él reina, y si objeta que hay una desgarradura en la trama tiene que confesar que la trama existe.

§ II. — PRUEBAS TOMADAS DEL ALMA HUMANA

47. — Después de haber observado el mundo exterior, debemos interrogar al *alma humana.* El estudio de este mundo íntimo que constituye el fondo de nuestro ser, nos conducirá igualmente a Dios; nosotros encontramos en nuestra inteligencia la idea de perfección, en nuestro corazón las aspiraciones a lo infinito, en nuestra conciencia la existencia de la ley moral, pero la idea de perfección, la necesidad de infinito y el hecho de la obligación moral, implican la existencia del ser perfecto e infinito, y del soberano legislador, de aquí tres pruebas tomadas, la primera *de la idea de perfecto,* segunda, *de las aspiraciones del alma,* tercera, *de la existencia del deber.* Estas tres pruebas son *psicológicas,* esto es: están sacadas del análisis de nuestra al-

(1) Más adelante expondremos la teoría evolucionista de una manera más completa. (Véase Núms. 89 y siguientes.)

ma; sin embargo, la primera que se llama ontológica, es considerada como prueba *metafísica*, la tercera es conocida con el nombre de prueba *moral*, de modo que sólo la segunda conserva el título de prueba *psicológica*.

1.° Prueba tomada de la idea de perfecto

Prueba ontológica

48. — *Exposición.* — Si interrogamos a nuestro pensamiento, nos dirá que todo lo que vemos es incompleto, limitado, dependiente, en una palabra, imperfecto; mas para reconocer que las cosas son imperfectas, es necesario que tengamos la idea de lo perfecto, porque sin ella no podríamos juzgar de lo imperfecto, luego el ser perfecto existe, porque si no existiera no sería ya perfecto. Este argumento ha sido expuesto diferentemente por san Anselmo, Descartes y Bossuet.

49. — **Argumento de San Anselmo.** — Después de citar las palabras de la Escritura: "Dixit insipiens in corde suo: non est Deus" (1). San Anselmo se propone persuadir al impío que es una locura negar a Dios. El hombre, dice él, tiene la idea, de un ser tal, que no se puede concebir otro mejor que él, luego este ser perfecto, existe en realidad porque si no existiera más que en la inteligencia, yo podría concebir otro mayor atribuyéndole la existencia real, lo que no se puede hacer sin contradicción, ya que le concebía como el mejor de todos, luego Dios existe en la inteligencia y en la realidad (véase la crítica de la prueba ontológica núm. 60).

50. — **Argumento de Descartes.** — Yo encuentro en mí la idea de un ser perfecto, pero esta idea no puede venirme de la nada, que es incapaz de dar algo, ni de mí, pues que encuentro por todas partes en mi ser límites e imperfecciones, luego esta idea debe venirme de un ser infinito y perfecto que la ha grabado en mí, como la marca de un autor sobre su obra".

51. — **Argumento de Bossuet.** — "El impío pregunta: ¿por qué existe Dios? yo le le respondo: y ¿por qué no existiría? ¿acaso porque es perfecto? ¿la perfección sería un obstáculo al ser? Error insensato. Al contrario, la perfección es la razón del ser. ¿Por qué no habría de existir el ser a quien no le faltase nada, mas bien que el ser a quien le falta algo?" (*Primera elevación sobre los misterios*).

---

(1) «Dijo el insensato en su corazón: no hay Dios.»

2.ª Prueba sacada de las aspiraciones del alma humana

Prueba psicológica

52. — **Argumento.** — Es un principio admitido por la filosofía y por la ciencia el que un deseo de la naturaleza no puede ser vano; ahora bien, el hombre llama a Dios con todos sus deseos, luego Dios debe de existir.

PRUEBA DE LA MAYOR. — Un deseo de la naturaleza no puede ser vano; en otros términos, es necesario, que las tendencias naturales de un ser sean satisfechas. Los filósofos más célebres, Platon Aristóteles, Cicerón, lo han proclamado, las ciencias unánimemente lo reconocen. Sería fácil aducir numerosas pruebas de que la naturaleza no hace jamás nada en vano, y que los instintos están siempre en relación con objetos reales; las alas del pájaro atestiguan la existencia del aire, las aletas del pez la existencia del agua, el ojo prueba la luz, el hambre supone el alimento; si por consiguiente existe en el hombre un deseo irresistible de ideal y de felicidad es porque debe exstir un Dios capaz de satisfacerle algún día.

PRUEBA DE LA MENOR. — Los deseos del hombre llaman a Dios" (1).

"Limitado en su naturaleza, infinito en sus aspiraciones".

"el hombre es un Dios caído que se acuerda de los cielos".

(Lamartine) decía el poeta. El hombre, en efecto, tiende a lo infinito por todas las potencias de su alma, tiene una inteligencia que desea llegar a la verdad, una voluntad que a pesar de su flaqueza y sus extravíos propende al bien, tiene sobre todo un corazón ávido de felicidad; ahora bien, no solamente la tierra no nos da lo que queremos, sino que nos trae muchas veces lo que no queremos, nuestra inteligencia se siente rodeada por lo desconocido, nuestra voluntad empujada hacia el mal, y nuestro corazón es torturado frecuentemente por la tristeza. Aun en los momentos en que la vida nos es grata, y la fortuna nos sonríe, en ninguna parte podemos encontrar la felicidad, en

(1) Esta prueba puede presentarse partiendo de otro principio. En vez del deseo póngase la *acción humana*. Nuestra acción nunca es tal cual la quisiéramos. Siempre hay desproporción entre el objeto y el pensamiento, entre el acto y la voluntad. Nuestra acción aspira incesantemente a lo mejor. «Al extremo de la ciencia y de la curiosidad del espíritu—dice M. Blondel—, al extremo de la pasión sincera y martirizada, al final del sufrimiento y del hastío renace la misma necesidad», la necesidad del trascendente, de Dios. Así, Dios es inmanente al centro de nuestra acción.

sueños entrevista; ni la riqueza ni la gloria, ni la ciencia, ni el amor, pueden llenar los inmensos deseos de nuestro corazón, que cuanto son más grandes, más nos hacen sentir nuestra miseria.

Pero ¿cómo explicar que nuestra inteligencia y nuestra voluntad, y nuestro corazón que son, sin embargo, potencias finitas y limitadas nos impulsen hacia la Verdad, el Bien, la Belleza, hacia lo soberanamente deseable, como dice Aristótoles, si no hubiera nada para responder a nuestro llamamiento? La necesidad de infinito de una vida indefectible y dichosa supone, pues, la existencia de un objeto infinito, y de un manantial de felicidad, que pueda colmar la insuficiencia de nuestra alma; este infinito es Dios (1.)

3.ª Prueba sacada de la ley moral.

53. — **Argumento.** — La conciencia nos atestigua que existe una *ley moral* que nos preceptúa el bien y nos prohibe el mal y que esta ley debe estar apoyada por una *sanción;* pero la ley moral y la sanción suponen un *legislador* y un *juez* que no pueden ser sino Dios. Luego Dios existe.

1.° **La ley moral.** — A. *La existencia de la ley moral está fuera de dudas.*—Existe una regla absoluta, universal, anterior y superior a toda legislación humana, que se impone a nuestra voluntad, nos prescribe ciertos actos, y nos prohibe otros; poco importa que los hombres se engañen a veces sobre el concepto del bien y del mal, el principio permanece intacto, aquello que es juzgado bueno por la conciencia está mandado, lo que es considerado malo está prohibido.

B. *Pero la existenca de la ley moral supone un legislador.*—Y este legislador hay que buscarlo fuera de nosotros y de nuestros semejantes.— *a) Fuera de nosotros.* No se puede ser a la vez superior y súbdito, y si nosotros somos los legisladores nada nos impedirá abrogar una ley hecha por nosotros; la conciencia nos dice por el contrario que si tenemos libertad física para violar la ley moral no tenemos el poder de suprimirla.— *b) Fuera de nuestros semejantes.* La ley moral se impone a todos los hombres, luego no representa la superioridad de un

(1) No se trata de confundir esta *prueba psicológica*, tomada de las aspiraciones del alma, con la que llaman los modernistas *experiencia indioidual*. Para los inmanentistas, la experiencia individual es la que nos hace descubrir a Dios, nos le hace tocar directamente en las profundidades de la conciencia, mientras que la prueba psicológica, tomando como punto de partida nuestros estados de alma, no deduce la existencia de Dios sino por el raciocinamiento y no como fruto de la intuición directa.

hombre sobre sus semejantes, pero si el legislador está fuera de nosotros y de nuestros semejantes hay que buscarlo más arriba, sólo Dios puede mandar. El es la única razón de la existencia del deber, del *imperativo categórico* (1). (Véase la crítica de la prueba moral, núm. 60).

54.—**Objeción.** — Se ha querido explicar la existencia de la ley moral prescindiendo de Dios. De los numerosos sistemas que lo han intentado, mencionaremos solamente los dos principales, la moral evolucionista y la moral racional.

A. — *Moral evolucionista.* — Los positivistas y los materialistas explican así la formación de la moral. En un principio los hombres seguían sus apetitos y sus instintos; el bien era lo que les agradaba, el mal lo que les repugnaba: esta fué la moral del placer. Sin embargo, poco a poco la experiencia les enseñó que algunas acciones, aun agradables a los sentidos, tenían malas consecuencias, mientras que otras, penosas a la naturaleza, daban buenos resultados: esta fué la moral del interés. Más tarde, una suerte de instinto los determinó a la simpatía y a la benevolencia recíprocas y esta fué la moral de la simpatía y de la solidaridad. Así por su turno el placer, el interés individual, el interés general, la simpatía y el altruismo, fueron los principios que sirvieron para clasificar las acciones en buenas o malas; en diferentes ocasiones los patriarcas y los cabezas de la sociedad intervinieron para imponer las unas y prohibir las otras. La moral en cuanto establece el carácter absoluto del bien y del mal, es pues en la hipótesis materialista, un fruto de la evolución y no supone a Dios como legislador.

Refutación de la Moral evolucionista. — De la exposición de la moral evolucionista se desprende que, hablando en propiedad, no es una moral sino una pretendida historia de la moral, cuyas diferentes faces habrían sido la moral del placer, la moral del interés y la moral de la simpatía. Ahora bien, todos estos principios de acción son impotentes para fundar la moral. Ni el placer ni el interés individual pueden ser reglas obligatorias de conducta; nada me obliga a buscar mi placer ni siquiera mi interés; el interés de otros y la simpatía son seguramente motivos más nobles, pero si ellos mandan independientemente de un legislador supremo, se estrellarán contra el egoísmo individual y serán incapaces de crear la obligación.

(1) Kant apellida a la ley moral «imperativo categórico». Es un imperativo porque manda sin violentar; es categórico porque sus órdenes son absolutas, sin condiciones de ningún género.

B. — *Moral racional.* — La razón, dicen los partidarios de esta moral, es suficiente para fundar la moral. El hombre no es súbdito sino de sí mismo, tiene la razón que le dicta sus deberes respecto de sí (moral individual), para con la familia, para con la patria y la humanidad (moral social). El deber, la ley moral, es pues, la obligación que la razón impone y el bien es el respeto de esta ley.

Refutación. — La moral racional sería irreprochable si dejase a Dios como fundamento; si la razón está sola para imponer la obligación, la voluntad es libre para aceptarla o rechazarla.—Pero, se dice, es *el orden de la naturaleza;* entonces nosotros preguntaremos quién es el autor de la naturaleza que ha creado el orden; si nos responden que es Dios, estamos de acuerdo, y concluímos que en Dios que ha creado el orden y la naturaleza es en definitiva donde hay que buscar el origen de la obligación. Entonces podemos concluir que ninguna moral tiene base ni apoyo sólido si no busca su fundamento en Dios.

55.—**2. La Sanción.** — Antes de nuestros actos la conciencia nos hace conocer la existencia de una ley moral que manda las acciones buenas y prohibe las malas. Puestos ya los actos, interviene de nuevo la conciencia para proponer la doble cuestión de *responsabilidad* y de *sanción.* Y cuando ha emitido juicio sobre el valor intrínseco del acto, la conciencia proclama que el bien tiene derecho a la recompensa, y que el mal merece el castigo. Ahora bien, es manifiesto que sólo Dios puede aplicar a nuestros actos una sanción justa y proporcionada a su valor.

56. — **Objeción.** — Pero, se dirá: la *sanción* no es necesaria para fundar la moral, y si lo es, pueden encontrarse sanciones sin recurrir a Dios.— *a)* la *sanción,* dicen los partidarios de la moral racional, no es necesaria para establecer la moral. Hay que hacer el bien por el bien y no por amor a la recompensa; cuanto menos cálculos interesados en la práctica del bien más grandeza y mérito habrá en nuestra acción.— *b)* Mas suponiendo que sea necesaria la sanción, ¿no podremos encontrar numerosas sanciones sociales y aun naturales fuera de Dios? Tenemos, por ejemplo: — 1. la *opinión pública.* — 2. la *represión social.* — 3. la *justicia inmanente de las cosas.* — 4. sobre todo, el testimonio de una *buena conciencia.*

Refutación. — *a*) toda sanción, se dice, es inútil porque la virtud debe ser desinteresada.—Que el bien debe hacerse por el bien, ante todo, y no por la esperanza del premio, no lo negaremos nosotros, puesto que es uno de los principios esenciales de la moral cristiana. No

tomar la recompensa como motivo de acción, es seguramente cosa buena, pero el *menospreciarla*, no es ya virtud sino *una señal de orgullo;* el *rechazarla* es ir contra *el orden de las cosas* y la *justicia*. Porque si no hay sanciones, si no hay recompensa para la virtud, tampoco habrá castigo para el crimen; el bien y el mal son colocados entonces al mismo nivel, lo que es contrario a toda idea de moral. La sanción es, por tanto, necesaria, no para fundar la moral, sino para servirle de *coronamiento*.

b) Otros que admiten la necesidad de la sanción para coronar la moral alegan como sanciones suficientes:— 1. la *opinión pública*. Pero todo el mundo sabe que la opinión pública, lejos de poder servir de sanción, es muchas veces injusta en sus juicios; la popularidad no es siempre patente de honradez ni de virtud, y los favores oficiales no siempre son para el mérito. — 2. *La represión social*. ¡Cuántos crímenes quedan sin castigo, y cuántos malhechores van por la calle a pesar de la policía! — 3. La *justicia inmanente de las cosas*. El mal y el vicio llevan frecuentemente en sí el germen de sufrimientos que más tarde o más temprano vienen a ser su castigo. Por justa y frecuente que sea esta sanción no puede considerarse como una ley inflexible. — 4. El *testimonio de la conciencia*. En verdad, que al llegar aquí nos parece haber encontrado una sanción aceptable; la conciencia, sin embargo, como justiciera, no está siempre al abrigo de todo reproche. Hay almas virtuosas que conocen la intranquilidad y el escrúpulo, y también hay criminales que ignoran el remordimiento y viven en el más apacible reposo. Mas si de una parte la sanción debe ser el complemento de la ley moral, y si por otra, nada nos garantiza la justicia de las sanciones terrestres ¿no tendremos todos motivo para creer que hay en otra parte un Remunerador equitativo, que después de haber establecido la ley moral apreciará los actos en su verdadero valor y les aplicará las sanciones que hayan merecido?

§ III. — Prueba sacada del consentimiento universal.

57. — **Argumento.** — El testimonio de la historia nos prueba que en todos los tiempos y en todos los países han creído los hombres en la existencia de Dios. Pero aquello que todos los hombres tienen instintivamente por verdadero, dice Aristóteles, es una verdad de naturaleza, luego Dios existe.

PRUEBA DE LA MAYOR. — *Siempre y en todas partes* los hombres han creído en la Divinidad. Apenas hace falta demostrar este

hecho histórico. "Un pueblo sin Dios, sin oraciones, sin juramentos, sin ritos religiosos, sin sacrificios, dice Plutarco, no se ha visto jamás". "No hay nación alguna, dice Cicerón, tan grosera ni tan salvaje que no crea en la existencia de los dioses, aun que se engañe sobre su naturaleza" (*De natura deorum*).

Ninguna época ha llevado más adelante que la nuestra el estudio de las Religiones; ahora bien, el inventario de documentos suministrados por la historia y la prehistoria no ha podido señalar ningún caso de un pueblo sin creencia religiosa. Tal es la comprobación hecha por eruditos, como Max Muller y de Quatrefages: "Obligado por mi enseñanza misma, dice este último, a pasar revista a todas las razas humanas he buscado el ateísmo en las inferiores como en las más civilizadas pero no lo he encontrado en ninguna parte, sino en estado individual, o de escuelas más o menos restringidas como se ha visto en Europa en el siglo último, como se ve todavía en el día de hoy; el ateísmo no se encuentra sino es en estado errático". Así la *historia de las religiones* nos conduce a esta conclusión, que ningún pueblo considerado en su conjunto ha sido jamás ateo, y que el ateísmo, solo ha podido darse en algunos individuos o en algunas escuelas. Poco importa averiguar si sus ideas sobre la divinidad fueron más o menos justas; de todas maneras han sido menos groseras de lo que se podía creer a primera vista, y por extrañas impresiones que sobre ellas nos dieron algunas mitologías, se ve que indudablemente contenían una gran parte de verdad. (1)

Cualquiera que fuese el nombre de la divinidad: Zeus entre los griegos, Júpiter entre los romanos, Marduk entre los babilonios, Baal entre los fenicios, Brama entre los indios, y aún el gran espíritu de las estepas del nuevo mundo, siempre es, en el fondo, el mismo Dios que todos los pueblos adoran bajo nombres diversos. (2)

---

(1) Max Muller llega hasta pretender que la unidad divina no era desconocida de los pueblos politeístas en apariencia. «Las razas paganas primitivas—dice—no fueron politeístas, propiamente hablando. Esto no es decir que adorasen a un Dios único; pero se puede afirmar que, en cierto sentido, adoraban a Dios uno, esto es, que sus homenajes se dirigían, en suma, a la divinidad, aunque ésta apareciese bajo diversas formas personales, que recogían alternativamente por una contradicción que velaba el símbolo, los homenajes casi exclusivos y soberanos.»

(2) Se han multiplicado las pesquisas para descubrir un pueblo ateo. Se creyó por algún tiempo haberle hallado en la Oceanía, en las islas salvajes de Adaman, habitadas por una población negra tan primitiva que ignoraba el cultivo de la tierra y la cría de ganados. Después de un examen más profundo ha sido necesario reconocer que estos hombres incultos admitían su Dios único, creador y remunerador. Igualmente ha sido forzoso reconocer que los Negritos de la península de Malacca y de Filipinas, los pigmeos de Africa, los hotentotes y bosquimanos practicaban una religión. (Cfr. Mgr. Le Roy, «La Religión de los Primitivos».)

PRUEBA DE LA MENOR.—Ahora bien, lo que todos los hombres tienen instintivamente como verdadero es una verdad de la naturaleza. "Lo que está afirmado por consentimiento universal, dice Santo Tomás, no puede ser enteramente falso. Una falsa opinión en efecto es una enfermedad de espírtu y por consiguiente accidental a su naturaleza, pero lo que es accidental a la naturaleza no puede encontrarse en todas partes ni siempre (Contra gentes, I, II, c. 34).

58. — 1. **Objeción.** — El sufragio universal es un mal criterio de verdad; decir: todos los hombres creen en Dios, luego Dios existe, es sacar una conclusión que no está en las premisas, porque han existido errores universales, por ejemplo: la creencia en la inmovilidad de la tierra.

Refutación. —El consentimiento de las muchedumbres, hay que convenir no es una prueba infalible, pero crea una seria presunción en su favor. "Antes de creer que todo el mundo se engaña, dice el P. Monsabré, está uno tentado de pensar que todo el mundo tiene razón". La creencia colectiva adquiere un valor señaladamente elevado cuando se apoya en razones graves.—Pero ha habido,—se nos dice,—*errores universales.* Esto no se discute, pero hay que añadir que estos errores tenían una causa y han acabado por ser descubiertos y rectificados. Así la creencia en la inmovilidad de la tierra, que se explica por la ilusión de los sentidos que han tomado la apariencia por realidad, ha cesado con el progreso de la ciencia.

59.—2. **Objeción.** —Precisamente la creencia universal en la Divinidad se explica por una de las causas de error:—*a*) bien por la *ignorancia y el miedo.*—*b*) bien por *los prejuicios de la educación.*—*c*) bien por la *influencia de los legisladores y de los sacerdotes.*

Refutación. —*a*) la *ignorancia* y el *miedo* no pueden explicar enteramente la creencia universal en Dios. El hombre primitivo al percibir el mugido del viento, el fragor del trueno, cuando el rayo surca la nube, quedaría, se nos dice, espantado, y no sabiendo la *causa de estos fenómenos,* encontraría muy sencillo atribuirlos a los *agentes sobrenaturales.* Creyó entonces que había un dios detrás de la nube para empujarla, otro para lanzar el rayo, un otro en medio de los mares para agitar las ondas y llevarlas hacia las riberas... Es pues el miedo y la ignorancia a la vez lo que ha engendrado a los Dioses, según la frase del poeta latino Stacio: "*Primus in orbe deos fecit timor*". Pero la ciencia ha explicado estos fenómenos, ha demostrado

que eran efecto de las fuerzas de la naturaleza y ha suprimido de un golpe a los dioses, como agentes inútiles e inexistentes.—Es verdad que la ciencia ha encontrado la *causa inmediata de los fenómenos,* y, por no citar más que un ejemplo, ya no se dice: Júpiter lanza los rayos, sino el rayo es efecto de la electricidad. Esto está bien; pero no se han descubierto todavía sino las causas inmediatas y las causas segundas, y esto no suprime en manera alguna la *causa de las causas.* Para el hombre primitivo como para el sabio es el mismo el punto de partida; los hechos, los fenómenos que es necesario explicar; y si el primitivo se equivocaba deteniéndose demasiado pronto en la investigación de las causas, su conclusión al menos era justa, mientras que el científico, teniendo razón para remontarse más lejos, saca, a fin de cuentas, una conclusión que es falsa. Si por otra parte el progreso de la ciencia hubiera podido resolver, fuera de Dios, el enigma del universo, la Divinidad no tendría ya adeptos entre los hombres de ciencia; ahora bien, si tuviéramos que enumerar a todos los hombres ilustres que han creído en Dios, la lista sería larga. Citemos solamente entre los matemáticos y astrónomos célebres a Corpérnico, Galileo, Kepler, Newton, Cauchy, Herschell, Le Verrier, Laplace, Faye...; entre los físicos, a Ampere, Volta, Mayer, Liebig, Biot, Dalton; entre los naturalistas, a Cuvier, Agassiz, Latreille, Milne-Edwards, G. Saint-Hilaire, Wurtz, Chewreul, Pasteur, De Lapparent. Lamark el padre del transformismo y Darwin mismo rendían homenaje al Creador. Citemos, en fin, al creador de la cristalografía Hauy, De Quatrefages, Van Beneden, gloria de Bélgica. F. Bacon decía: "Poca ciencia aparta de Dios, mucha ciencia vuelve a él", ¿no es esta la conclusión que debemos sacar en presencia de tantos nombres ilustres? *la creencia en Dios no ha nacido pues del miedo ni de la ignorancia.*

b) El consentimiento universal no procede tampoco de los *prejuicios de la educación.* Sin duda que la *educación* juega un papel importante en orden a las ideas y las creencias, pero también hay que observar que los prejuicios cambian de país en pais, de generación en generación y que no resisten a la instrucción y al progreso, pues no hay ejemplo de que un prejuicio que vaya contra las pasiones no haya sido rápidamente desterrado.

c) En fin, la *influencia de los legisladores y de los sacerdotes* no puede ser invocada como explicación a la creencia de los pueblos—1. Los *legisladores* han podido servirse de la creencia en Dios para gobernar mejor a los pueblos pero no han podido crearla. Por lo demás

nadie cita el nombre del inventor, y suponemos que si ha existido debiera saberse quien es, en razón de las dificultades que hubiera tenido que vencer para imponer un dogma contrario a las inclinaciones y a los instintos perversos del corazón humano.—2. La *supercheria* de los sacerdotes es una explicación todavia menos aceptable, puesto que los sacerdotes no pueden existir sino por la religión, no son anteriores a ella y no tienen razón de ser, sino desde el momento que hay establecido ya un culto; considerar a los sacerdotes como inventores de la Divinidad y fundadores de la religión, es cometer según el mismo M. Reinach: "Un anacronismo ridiculo". (1).

Conclusión. —La *creencia universal* no se explica pues, por ninguna causa de error. Si emanara de una causa de error: *temor, educación, influencia de los legisladores o del sacerdocio*, no hubiera dejado de desaparecer con la causa que la dió origen. Pero esta creencia se mantiene en todas partes a despecho de los obstáculos que ha encontrado, luego hay que admitir que tiene *otra causa*, que procede ya del *sentimiento religioso* depositado por Dios en el fondo de nuestra alma, ya de la *fuerza del raciocinio* que nos permite deducir su existencia. En ambas hipótesis es idéntica la conclusión. Si Dios se ha manifestado por una revelación primitiva, transmitida de edad en edad, y si, previas ciertas disposiciones, los hombres le sienten vivir y operar en sus almas, tanto mejor. Si la idea de Dios es fruto del razonamiento, la creencia universal se explica también perfectamente, puesto que la razón es patrimonio del linaje humano. (2) (Véase el valor de esta prueba núm. 60, 3.°).

---

(1) *Este error fué obra principalmente de los impíos del siglo* XVIII *y señaladamente de* Voltaire.

(1) *Prueba por revelación.*—A las pruebas racionales de la existencia de Dios ¿conviene añadir otra complementaria tomada *del testimonio de la historia* bosquejada en la forma siguiente? Si estudiamos los Libros Sagrados, prescindiendo de su inspiración, y tomándolos sólo como libros *humanos*, pues tienen todos los caracteres de autenticidad y veracidad que la crítica puede exigir de todo libro histórico, comprobamos que Dios se ha revelado a Adán, a Noé, a Abraham, a Isaac, a Jacob, a Moisés, al pueblo israelita en el desierto, a los profetas y últimamente a Jesucristo, que se ha manifestado con frecuencia y se manifiesta aún en nuestros días (ejemplo, Lourdes) por el milagro y la profecía. Luego debemos creer en la existencia de Dios, como creemos en la de Alejandro Magno, de César y de Napoleón, pues ella nos es atestiguada por documentos dignos de fe. Expuesta así esta prueba no tiene ningún valor para aquellos que niegan la autoridad de los Libros Santos, que no será demostrada sino más tarde. La prueba se dirige, pues, a sólo los creyentes, y, en este caso, parece preferible reservarla para la parte dogmática, en donde la existencia de Dios se presentará como una *verdad racional* y una *verdad de fe*, apoyándose a la vez en el *razonamiento* y en la *Revelación*. (Véase nuestra Doctrina Católica, Núm. 28.)

Conclusión general de las pruebas de la existencia de Dios

60.—Si echamos una mirada retrospectiva sobre las pruebas de la existencia de Dios, será de no escaso interés aquilatar el valor y alcance de cada prueba, separadamente considerada; lo haremos brevemente volviendo sobre cada grupo de pruebas aducidas.

1.° **Valor de las pruebas cosmológicas.** —De las tres pruebas que nos da la *observación del mundo exterior,* las dos primeras—argumento de la contingencia y del primer motor—nos permiten concluir que hay un Ser *necesario* y por consiguiente *eterno,* pues que el Ser necesario no puede menos de existir; *distinto del mundo* puesto que el mundo está sujeto al *devenir,* se transforma, y el ser necesario, la causa primera el primer motor, no pueden ser sujetos de mutación. La tercera prueba por el *orden del mundo,* tiene menos alcance. A pesar del orden y belleza que reinan en él, el mundo tiene sus imperfecciones, y por consiguiente no arguye un arte infinito, requiere únicamente uno o varios arquitectos suficientemente hábiles, para realizar la unidad de plan (1); además que el organizador del mundo no es necesariamente el Creador. El orden del mundo supone pues una inteligencia superior, pero no un Ser infinito Creador y único. La prueba de las causas finales no deberá pues presentarse separadamente de las otras dos primeras. También es cierto que, cualquiera que admita ya un arquitecto del mundo saldrá al menos de su ateismo y tendrá poca dificultad en pasar del arquitecto al Dios creador.

2.° **Valor de las pruebas sacadas del alma humana.** —A. La *prueba ontológica* (2), sacada de la idea del ser perfecto, contiene un sofisma, y por consiguiente no debe reputarse como de valor. No se puede decir de un ser que posee estas o aquellas cualidades sino en el supuesto de que exista. La existencia no es un atributo; más suponiendo que lo sea, según las reglas del silogismo, el atributo debe ser de la misma naturaleza que el sujeto, pero cuando afirmo que la *idea* de ser perfecto implica la existencia de este ser, se habla del ser perfecto *concebido* por mi intligencia, y el atributo que yo le doy, a saber la existencia pertenece por consiguiente al ser ideal concebido por mí, no a un ser real. La proposición rigurosamente verdadera,

(1) Esta prueba lleva igualmente al politeísmo que al monoteísmo.

(2) No se confunda la prueba ontológica, que se apoya en la noción de Dios, con el *ontologismo,* puesto más arriba entre los errores por pretender que tenemos una intuición inmediata de Dios.

mientras es hipotética sigue siendo proposición hipotética, y las leyes de la lógica me prohiben transformar la hipótesis en realidad, pasar de la existencia ideal a la existencia real.

B. *La prueba por las aspiraciones del alma* no tiene un valor absoluto, pues no es posible demostrar rigurosamente que una felicidad limitada no pueda bastar a los deseos del hombre, y menos todavía, que el deseo, aún natural, implica necesariamente la existencia del objeto deseado.

C. *La prueba por la ley moral y la sanción*, tenía una gran fuerza a los ojos de Kant, pues le arrancaba aquella confesión tan significativa: "dos cosas me llenan el alma de un respeto y de una admiración siempre renacientes, el cielo estrellado sobre mi cabeza, y la *ley moral* en el fondo de mí mismo". Sin embargo, no está demás observar que en la exposición de esta prueba no seguimos nosotros el mismo camino que el filósofo alemán. Según él la existencia de la ley moral supone a Dios no como legislador sino como *remunerador*. El cumplimiento del deber nos confiere un derecho a la felicidad. Pero aunque seamos libres para obrar bien y hacernos dignos de la felicidad, no siempre depende de nosotros el que esta felicidad venga a recompensar nuestras buenas acciones. Por consiguiente, para que la ley moral no sea una quimera, es necesario que haya una voluntad soberanamente justa y poderosa que realice la armonía de la bienaventuranza y de la virtud; es necesario que haya un Dios: Así *la existencia de Dios viene a ser un simple postulado de la ley moral;* por el contrario en el argumento, tal como lo hemos expuesto nosotros, la existencia de la ley moral *supone un Dios como legislador,* de la misma manera que el mundo contingente le exige como ser necesario; en ambos casos nos apoyamos en el principio de causalidad y nos remontamos de un efecto a su causa.

Sin embargo, de presentarse así, *la prueba tomada de la ley moral* está sujeta a reparos en su mayor. Con efecto, el conocimiento *claro y distinto* de una ley moral de carácter universal y obligatorio presupone el conocimiento de la existencia de Dios, de un *legislador* supremo, único que tiene el poder de ligar la conciencia, intimándole una obligación absoluta (*imperativo categórico*); más si el conocimiento de la ley moral exige previamente conocer la existencia de Dios, es porque la noción de Dios es anterior a la ley moral, y por consiguiente no se deriva de ella. El argumento es, por tanto, defectuoso, porque

contiene en sus premisas lo que no debe estar sino en la conclusión. (1).

3.° **Valor de la prueba del consentimiento universal.** —La *creencia universal* es una confirmación del conjunto de las pruebas. La unanimidad de la creencia no se explica en efecto, más que por el valor intrínseco de las razones que la producen; de donde se sigue que el *consentimiento universal,* sin ser, propiamente hablando, un nuevo argumento ni un *criterio* de certeza (2), constituye sin embargo una *demostración indirecta* de la existencia de Dios. Así el conjunto de pruebas que se completan las unas por las otras, y nos presentan a Dios bajo un aspecto diferente forman un bloque intangible. Cada uno sin embargo, queda libre para elegir el argumento que esté más en armonía con su mentalidad, con las modalidades de su espíritu, y el que a la vez sea más apto para confirmar sus convicciones.

Art. III. — Del Ateismo

¿Existen los ateos? Causas y consecuencias del ateísmo

61.—Expuestas las pruebas de la existencia de Dios, una cuestión subsidiaria, como ya dijimos, se presenta a nuestra investigación. Si Dios es necesario para explicar el mundo, ¿cómo es que se dan los ateos? ¿pero es cierto que los ateos existen? y si los hay, ¿cuáles son las *causas* y las *consecuencias* del ateísmo?

1.° **¿Se dan los ateos?** —El ateo (del griego *a,* privativa y *theos,* Dios) es aquel que no cree en la existencia de Dios. De esta definición se desprende que no hay que clasificar entre los ateos:—*a*) a los

(1) Según «L'Ami du Clergé» (10 mayo 1923), en lugar de la ley moral, debiera tomarse como punto de partida el orden *esencial* que rige a los seres racionales; entonces se tendría la cuarta prueba de Santo Tomás «por los grados de perfección» mirada bajo el aspecto de verdad y de bien. «Se ve en la naturaleza algo más o menos bueno, más o menos verdadero, más o menos noble. Pero el más y el menos de perfección no se puede atribuir a los objetos sino por comparación con el ser más perfecto. Existe, por tanto, algo que es lo bueno, lo verdadero, lo noble, esto es, el ser por excelencia... que es causa de lo que hay de ser, de bondad y de perfección en todos los seres, y a esta causa la llamamos Dios» (Suma Teol., I, 1.ª, c. 2, art. 3). (Véase sobre esto el Tratado de Filosofía de los profesores de la Universidad de Lovaina.)

(2) No pretendemos constituir el consentimiento universal en criterio de la certeza (Núm. 22); sería ir contra la Iglesia, que enseña lo contrario, y contra la Escritura, según la cual, los pueblos antiguos, excepto el Judío, ignoraban al verdadero Dios y desconocían su ley (Rom., I, 21-24).

indiferentes que dejando a un lado la cuestión de los orígenes del mundo y del alma, viven sin preocuparse de su destino. Aunque esta manera de ser venga a parar prácticamente al ateismo, sin embargo los indiferentes no son ateos en realidad.—*b*) los *agnósticos* que proclaman que Dios está en el dominio de lo incognoscible, tampoco pueden llamarse ateos; por mucho tiempo que permanezcan en esta afirmación, su estado de espíritu equivale a un *escepticismo religioso*.—*c*) aún menos se puede contar entre los ateos a aquellos que están en una ignorancia casi completa de la cuestión religiosa, y aunque hagan profesión exterior de ateismo, es porque creen que esta actitud conviene a espíritus fuertes que no quieren seguir al vulgo, o porque estiman que de esta manera han de favorecer y fomentar mejor sus intereses materiales.

Luego no se pueden considerar como *ateos* más que los hombres de *ciencia* y los *filósofos* que después de maduro examen de las razones que hay en pro y en contra de la existencia de Dios, se pronuncian por estas últimas. Estos ateos, los únicos que merecen retener aquí nuestra atención, son seguramente un número muy escaso; bastaría para probarlo recordar el testimonio de uno de ellos. "En nuestra época, escribe M. Le Dantec (*El ateísmo*), dígase lo que se quiera, los ateos forman una ínfima minoría"; pero hay que añadir para ser justos, que en cambio el número de agnósticos que pretenden que la cuestión es insoluble ha crecido en serias proporciones.

62.—2.° **Causas del ateismo.** —Generalmente se explica el ateismo por razones intelectuales, morales y sociales.

A. *RAZONES INTELECTUALES*.—*a*) La incredulidad de los *científicos*: físicos, químicos, biólogos, médicos, etc., debe atribuirse frecuentemente a sus *prejuicios* y a la aplicación de un *falso método*. Con efecto, es claro que si pretenden emplear aquí el método *experimental* que no admite sino aquello que puede ser comprobado por la experiencia, lo que cae bajo la acción de los sentidos, jamás podrán rebasar los fenómenos y llegar a las substancias. (1) Observemos además que ciertas fórmulas de las cuales abusan para favorecer sus negaciones no son verdaderas, al menos en el sentido en que las toman. Cuando alegan ellos, por ejemplo, que la materia es necesaria y no contingente, invocan para demostrarlo la necesidad de la energía y de las leyes (Núm. 40). Pero se ve enseguida que la palabra necesaria

(1) Los filósofos materialistas se incluyen en esta categoría.

es equívoca; la *necesidad* en efecto, es *relativa*, cuando la cosa de que se trata, en la hipótesis de su existencia, debe tener esta o aquella naturaleza, esta o aquella cualidad: Así un ave debe tener alas, pues de otra manera no sería ave: De que la energía y las leyes sean necesarias en sentido relativo, los materialistas hacen mal en concluir que la misma materia es el *ser necesario en sentido absoluto.*

b) El ateísmo de los *filósofos* contemporáneos se deriva del criticismo de Kant y del positivismo de A. Comte. Hemos visto en el capítulo preliminar que según los criticistas y los positivistas la razón no puede llegar a la certeza objetiva ni alcanzar a la substancia a través de los fenómenos. Mermando así la razón se arruinan al mismo tiempo las pruebas tradicionales de la existencia de Dios. Podemos pues afirmar que en la mayor parte de los filósofos contemporáneos la crisis de la fe es de hecho una crisis de la razón; en nuestra época, los negadores de Dios son también los negadores de aquella noble facultad, pero esta, como sucede siempre contra las sentencias injustas, será un día rehabilitada y recobrará sus derechos.

B. *RAZONES MORALES.*—Aduciremos entre las razones morales: —*a*) la *falta de buena voluntad.* Si las pruebas de la existencia de Dios se estudiaran con más sencillez y menos espíritu crítico, habría menos rebeldía contra la fuerza de los argumentos. Tampoco se ha de exigir a las pruebas más de lo que pueden dar; su fuerza demostrativa aunque real y absoluta no lleva consigo una evidencia *matemática;*—*b*) las *pasiones.* Es evidente que la fe se yergue ante las pasiones como un obstáculo, pero cuando una cosa molesta siempre se hallan razones para suprimirla. "En un corazón extraviado por las pasiones, dice Monseñor Frayssinous, hay siempre razones secretas para encontrar falso lo que es verdadero, fácilmente se cree lo que se desea; cuando el corazón se entrega al placer que seduce, el espíritu se abandona voluntariamente al error que justifica" (1) y Paul Bourget en un análisis muy penetrante de la incredulidad escribe las siguientes líneas. "El hombre que se desprende de la fe se arranca sobre todo una cadena insoportable a sus placeres... Yo no sorprendería a ninguno de los que han realizado los estudios en nuestros liceos, al afirmar que la impiedad precoz de estos librepensadores con uniforme tiene por punto de partida alguna flaqueza de la carne, acompañada del horror a la confesión. El razonamiento—y qué razonamiento!—viene

(1) Frayssinous, «Defensa del cristianismo. La incredulidad de los jóvenes».

enseguida a suministrar las pruebas en favor de una tesis de negación aceptada de antemano para las necesidades de la práctica" (1).—*c*) *Los malos libros y los malos periódicos.*—Bajo esta denominación no entendemos los libros y diarios que son inmorales, sino aquellos que, bajo pretextos y disimulos, atacan todo lo que hay en la base de la moralidad y quieren hacer creer, en nombre de un pretendido progreso y de una falsa ciencia, que Dios, el alma y la libertad, no son más que palabras que sirven de vestido a puras quimeras.

C. *RAZONES SOCIALES.*—Señalemos solamente:—*a*) *la educación.* No es exagerado el decir que las escuelas neutras han sido para el ateismo un terreno de cultivo excepcional; tomada en conjunto nuestra sociedad va hacia el ateismo porque quiere;—*b*) el *respeto humano*—Muchos tienen miedo de parecer religiosos porque la religión no goza ya de simpatías, y por el temor de caer en el ridículo.

63.—3.° **Consecuencias del ateismo.** —El ateismo, al suprimir a Dios, quita todo fundamento a la moral; de aquí las más graves consecuencias para el *individuo* y para la *sociedad.*

A. *PARA EL INDIVIDUO.*—*a*) El ateismo *lo entrega sin freno a sus pasiones.* Si el hombre no reconoce a un soberano que tenga el poder de preceptuarle el bien y de castigarle por el mal, ¿por qué no se ha de dejar llevar de sus deseos y no correrá tras la felicidad terrestre o al menos lo que él crea tal, por cualquier clase de medios?;—*b*) más, a la inversa, el ateismo *quita al hombre todo consuelo* en medio de las pruebas de la vida; el que no crea en Dios debe rechazar toda esperanza de consolación cuando la vida se le vuelva amarga y la tierra le niegue las alegrías que él le pidió.

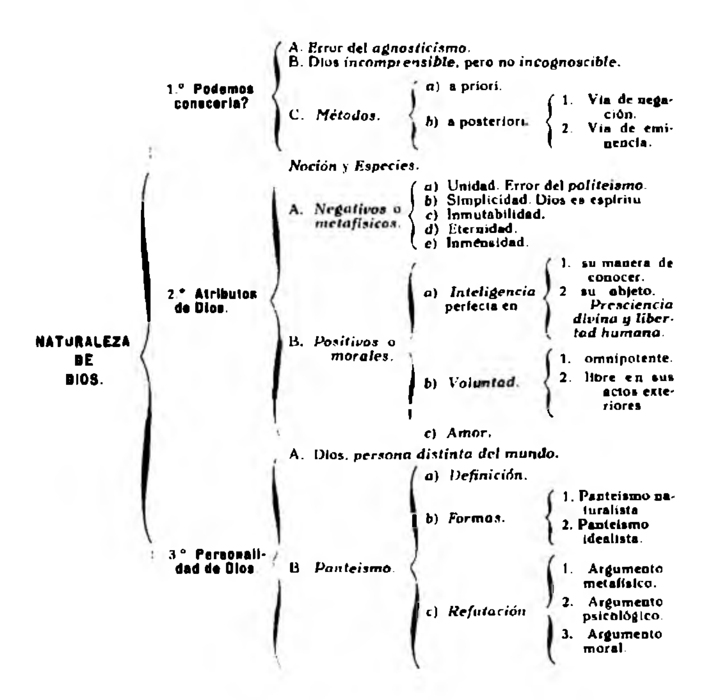
B. *PARA LA SOCIEDAD.*—Las consecuencias del ateismo son aún más ruinosas para la sociedad. Al suprimir las ideas de justicia y de responsabilidad, lleva hacia el despotismo y la anarquía, la fuerza sustituyendo al derecho. Si los gobernantes no sienten por encima de ellos a un Señor que les pedirá cuenta de su gestión estarán libres para gobernar a la sociedad según su capricho. "Yo no querría, afirmaba Voltaire, tener cuentas con un príncipe ateo que mostrara interés en hacerme machacar en un mortero, porque estoy seguro que me machacaría". Por otra parte, en toda sociedad hay distancias entre sus miembros, bajo el punto de vista de jerarquía, de dignidades, de hono-

(1) P. Bourget, «Ensayo de psicología contemporánea».

res, de situación, y de riquezas; si no existe Dios para recompensar un día a los que, menos favorecidos, aceptan su destino con valor y cumplen su penoso deber ¿por que no rebelarse contra una sociedad tan mal organizada y reclamarle imperiosamente su parte de felicidad y de placeres?

Bibliografía: Dictionnaire da la foi cath.: CHOSSAT, Art. *Agnosticisme;* GARRIGOU-LAGRANGE, Art. *Dieu;* GRIVET, Art. *Evolution créatrice;* DARIO, Art. *Matérialisme;* MOISANT, Art. *Athéisme.*—CHOSSAT, Art. *Dieu,* Dict. de théol.—SERTILLANGES, *Les Sources de la croyance en Dieu.*—MICHELET, *Dieu et l'Agnosticisme contemporain.*—FARGES, *Nouvelle Apologétique; L'Idée de Dieu d'près la Raison et la Science* (Berche et Tralin).—GUIBERT, *Les Origines* (Letouzey); *Le Conflit des croyances réligieuses et des sciences de la nature* (Beauchesne).—DUILHÉ DE SAINT-PROJET et SANDERENS, *Apologie scientifique de la foi chrétienne* (Poussielgue).—Mgr. GOURAUD, *Notions élémentaires d'apologétique* (Belin).—PRUNEL, *Les Fondements de la doctrine catholique* (Beauchesne).—Mgr. D'HULST, *Première Conf.* car. 1892 (Poussielgue).—POBLIN et LOUTH, *Dieu* (Bonne-Presse).—Mgr. LE ROY, *La Religion des Primitifs.*—C. PIAT, *De la croyance en Dieu* (Alcan).—VILLARD, *Dieu devant la science et la raison* (Oudin).—DE LAPPARENT, *Science et Apologétique* (Bloud), *Traité de géologie* —P. JANET, *Les causes finales; Le matérialisme contemporain* (Ballière).—Saint THOMAS, *Contra gentes, Somme Théologique.*—KLEUTGEN, *Philosophie scolastique.*—Traités de philosophie de G. SORTAIS, du P. LHAR, de FONSEGRIVE, de l'abbé DOMECQ (Cattier, Tours).—DE MARGERIE, *Théodicée.*—Abbé DE BROGLIE, *Le Positivisme et la Science expérimentale* (Victor Palmé).—*L'Ami du Clergé,* 10 mai 1923.

Capítulo II. — De la naturaleza de Dios.



División del capítulo

64. — La *naturaleza* de Dios, como su existencia, es susceptible de un triple estudio: 1.° Una cuestión preliminar; ¿la razón que demuestra la existencia, puede también conocer la naturaleza? 2.° ¿Cuál es la naturaleza de Dios y cuáles sus atributos? 3.° El conocimiento que tenemos de su naturaleza ¿nos permite afirmar contra los *panteístas* que Dios es *una persona distinta del mundo?;* de aquí la división en tres artículos.

Art. I. — ¿Podemos conocer la naturaleza de Dios?

Esta primera cuestión se subdivide en dos: 1.° ¿es posible conocer la naturaleza de Dios? 2.° ¿por qué camino se puede llegar a este conocimiento?

§ I.—El error agnóstico. Dios no es incognoscible

65.—Dios existe; ¿podemos nosotros saber lo que es? ¿podemos tener de su naturaleza un conocimiento, sino adecuado, al menos inicial y confuso?

1.° **El error agnóstico.** — A esta cuestión los *agnósticos dogmáticos* (1) responden negativamente. Los filósofos, como Kant y H. Spencer, declaran que no conviene dejar en los fundamentos de la vida religiosa verdades metafísicas que no puede probar la razón pura. Los *protestantes liberales,* como Ritschl, Sabatier; los *modernistas,* como Le Roy y Tirrel; los *pragmatistas* como W. James, suponiendo la existencia de Dios demostrada por el sentimiento y la experiencia religiosa, pretenden que es imposible y por ende inútil formarse una representacón cualquiera de la esencia divina, y reprochan a los teólogos su intelectualismo, esto es sus afirmaciones categóricas y definidas sobre la naturaleza intrínseca de Dios. ¿Para que representarse a Dios? dicen los pragmatistas; una religión no tiene más valor que el de sus frutos y el grado de piedad que engendra y no sus fórmulas

---

(1) Llamamos agnósticos *dogmáticos* aquellos que limitan su agnosticismo a la naturaleza de Dios, por oposición a los agnósticos puros, que lo extienden también a su existencia.

dogmáticas (1). Sin duda que es la piedad lo que importa, pero ¿es verdad, como afirman los pragmatistas, que la práctica religiosa sea independiente de las ideas del espíritu? Si consideramos a Dios como el alma del mundo, o como un ideal abstracto, según la doctrina panteísta ¿podrá ser todavía objeto del culto y de la plegaria? Es evidente que no: para comenzar la vida religiosa es necesario que tengamos un conocimiento racional de Dios, y la oración no saldrá de nuestros labios, sino en tanto que conozcamos a Dios como ser personal, bueno, misericordioso y distinto del mundo.

66.—**Dios incomprensible pero no incognoscible.** — Cuando se habla de la naturaleza de Dios, conviene distinguir, si se quieren evitar equivocaciones, entre el conocimiento y la comprensión de la naturaleza divina. Dios es incomprensible pero no incognoscible.— *a*) *Incomprensible.* Bajo cualquier aspecto que consideremos a Dios, es *el Ser infinito;* ahora bien, es evidente que una inteligencia finita como la del hombre es incapaz de comprender lo infinito; Dios es superior a nuestros conceptos y a nuestra lengua: es el *inefable,* como dicen los teólogos.— *b*) Pero no *incognoscible.* Donde dicen los agnósticos: nada absolutamente podemos saber, los apologistas católicos, replican: nosotros sabemos con seguridad poco, pero sabemos algo; al revelarnos su existencia, la *razón* nos ha enseñado que Dios es la causa primera, el ser necesario, eterno; el primer motor, el organizador del mundo, al mismo tiempo que el ser perfecto, el soberano bien, el supremo legislador. Cuando se sabe esto se tiene ya un conocimiento que permite empujar hacia adelante nuestra investigación. (2)

Naturalmnte, el conocimiento que alcanzamos no es un conocimiento adecuado y entero del objeto. ¿Hay de que sorprenderse? Si es verdad que nosotros no "sabemos el todo de nada" ¿cuánto más se podrá aplicar esto a la naturaleza divina, ya de suyo muy obscura! Cuando vemos que la ciencia no puede explicarnos los numerosos misterios de la naturaleza, y no sabe decirnos, por ejemplo, qué es la electricidad, la luz, la gravitación, la germinación, etc., ¿por qué se nos

(1) «La aseidad de Dios, su necesidad, su inmaterialidad, su simplicidad, individualidad, indeterminación lógica, infinidad, personalidad metafísica; relaciones con el mal que El permite sin crearlo, su suficiencia, el amor a sí mismo, su absoluta felicidad; francamente, todos estos atributos, ¿qué importan a la vida del hombre?—dice W. James—. Si nada pueden influir en nuestra conducta, ¿qué importa al pensamiento religioso que sean verdaderos o falsos?». (La experiencia religiosa).

(2) Aquí sólo hablamos del conocimiento de *Dios* por la razón, que ha sido acrecentado por la Revelación, descubriéndonos los misterios de la Encarnación y de la Trinidad: lo que nos ha permitido penetrar más en los secretos de la vida divina.

querrá encerrar en este dilema inaceptable: o conocéis enteramente la naturaleza de Dios, o no sabéis de ella absolutamente nada?

§ II.—Por qué caminos se puede conocer la naturaleza de Dios

67. — Partiendo de los seres creados, hemos visto que la razón prueba la existencia de una causa primera, de un ser necesario y de un primer motor. Si nos limitamos a esta sola prueba indicada por el Concilio Vaticano llegaremos a deducir la naturaleza de Dios por un doble método, *a priori*, y *a posteriori*.

1.° *A PRIORI*. — Esto es, deduciendo lo que se contiene en las nociones de causa primera, de ser necesario y de primer motor, podemos concluir que Dios, es el *Ser perfecto*. Con efecto, un ser imperfecto es limitado y contingente, toda vez que puede cambiar, para ser mejor y adquirir la perfección que le faltaba, pero si pudiera recibir esta cualidad de otro, ya no sería la causa primera de todo, ni el ser necesario, puesto que podría ser de otra manera de como es. La Causa primera, el ser necesario es pues, a la vez, el ser perfecto; luego de esta noción de ser perfecto podemos nosotros deducir todos los atributos de Dios.

2.° *A POSTERIORI*. — Esto es, tomando como punto de partida los seres creados deducimos las perfecciones divinas. Si examinamos la obra de Dios, en particular el hombre, encontraremos cualidades mezcladas con imperfecciones; pero habiendo supuesto que Dios es el ser perfecto como lo hemos establecido a priori, se sigue que debemos apartar de su naturaleza todas las imperfecciones de los seres creados, y atribuirle todas sus cualidades (1); de aquí dos procedimientos:—*a*) la *vía de negación* o de *eliminación* que suprime en Dios todos los defectos de las criaturas, y:— *b*) la *vía de eminencia* que le atribuye, elevándolas a lo infinito, todas las perfecciones de los seres creados. El método a posteriori no incurre en el *antropomorfismo* (2); nosotros nos valemos de las cualidades de las criaturas para representarnos a Dios,

(1) Atribuimos a Dios todas las perfecciones de las criaturas, porque hemos establecido *a priori* que Dios es el *Ser perfecto*. No nos apoyamos, pues, en el principio de causalidad, según el cual, todo lo que hay en los efectos se encuentra en la causa. Este método último parecería defectuoso, porque de hallarse en la causa todas las perfecciones de los efectos, aun en grado superior, no se seguiría que la causa primera fuese infinita y perfecta, pues que los efectos son imperfectos y finitos y no reclaman una causa perfecta.

(2) El *antropomorfismo* (griego, «antropos», hombre, y «morfe», forma) designa en filosofía la tendencia a prestar a la divinidad los sentimientos, pasiones, pensamientos y actos de los hombres.

pero no concebimos la naturaleza de Dios calcada sobre la nuestra, como modelo, y no le hacemos a nuestra imagen y semejanza. Atribuimos a Dios las cualidades de las criaturas por *analogía* (1) solamente, y sabemos muy bien que la inteligencia divina no es sólo superior a la inteligencia humana, sino que pertenece a un *orden distinto*.

Art. II. — **La Naturaleza de Dios**

Los atributos de Dios. Noción. Especies.

68. — 1. **Noción.** — El *atributo* en general es toda cualidad esencial a un ser. Los atributos de Dios son, pues, sus perfecciones, es decir, lo que constituye su esencia. En realidad, *esencia* y *atributos* designan una misma cosa. No hay muchas perfecciones divinas; no hay más que la esencia divina que es perfecta y simplicísima. La distinción, pues, que nosotros establecemos es de sola razón, impuesta por la debilidad de nuestro entendimiento.

69. — 2. **Especies.** — Por el doble procedimiento indicado más arriba obtenemos dos clases de atributos:— *a*) los atributos *negativos* o *metafísicos*, por vía de negación, y *b*) los atributos *positivos* o *morales* por vía de eminencia.

§ I.—Los atributos negativos o metafísicos

70.—Los **atributos negativos** se obtienen, según dijimos, cercenando de la naturaleza divina todas las imperfecciones de los seres creados; pero estos son múltiples, compuestos de partes, sujetos a mutación, limitados por el tiempo y el espacio; luego los atributos negativos de Dios serán la *unidad*, la *simplicidad*, la *inmutabilidad*, la *eternidad* y la *inmensidad*.

1. **Unidad.** — La razón no puede admitir la existencia de *dos seres infinitos*: porque o son independientes el uno del otro, o el uno depende del otro; en el primer caso, la potencia de uno estará limitada por la potencia del otro, y ninguno será infinito; en el segundo caso el que dependa del otro tampoco lo será. El *politeísmo* que admite la existencia de muchos dioses va pues contra la razón.

(1) *Analogía* (griego, «ana», por, «logos», relación). La analogía, como la etimología indica, resulta de una comparación y concluye una semejanza entre dos cosas; pero una semejanza deja subsistir las diferencias y no implica identidad.

2.° **Simplicidad.** — Dios *no está compuesto de partes;* si estuviera compuesto de partes, estas serían finitas o infinitas; si fuesen finitas, Dios no sería infinito, porque la adición de lo finito a lo finito no produce lo infinito. Decir por el contrario que las partes son infinitas es cosa contradictoria: acabamos de ver más arriba que la noción de infinito implica la unidad. Pero si Dios es *simple* es también *espíritu,* puesto que la característica de la materia es el estar compuesta de partes y ser divisible.

3.° **Inmutabilidad.** — Dios es *inmutable.* El cambio no se verifica sino para adquirir las perfecciones que faltan o para perder las que se tienen; en ambas hipótesis Dios no sería ya el ser necesario ni el ser perfecto, pues no permanecería siempre el mismo y pasaría de un estado menos perfecto a uno más perfecto o viceversa.

4.° **Eternidad.** — *Ser necesario* que no puede no ser, Dios es por consiguiente *eterno;* pero no debemos explicar esta perfección diciendo que Dios no tiene principio ni fin; esta manera de hablar sería impropia pues no se aplica más que al tiempo, y la eternidad precisamente es lo contrario del tiempo. Cuando decimos que Dios es eterno, entendemos, aun que esto sea difícil de concebir, que Dios está fuera del tiempo, fuera del principio y del fin. Y ¿por qué Dios está fuera del tiempo? porque el tiempo es divisible, implica el cambio, la sucesión, la evolución, está hecho de un pasado que no existe ya, de un porvenir que no existe todavía, y de un presente que huye entre lo pasado y lo futuro, en una palabra, es imperfecto, luego repugna a la perfección e inmutabilidad de Dios; de donde se sigue que es necesario concebir la eternidad divina como un *eterno presente* donde no hay pasado ni futuro.

5.° **Inmensidad.** — Lo que acabamos de decir de la eternidad se aplica a la *inmensidad* de Dios. Lo mismo que la eternidad está fuera del tiempo, la inmensidad está fuera del *espacio.* Dios está en todas partes no a la manera de los cuerpos limitados por su propia extensión, sino como un espíritu que lo penetra todo aun los cuerpos materiales sin confundirse en manera alguna con ellos (por ejemplo el alma humana). Si es verdad que Dios está en todo y por todas partes, también es verdad que todo está en él y por él según la frase de San Pablo a los atenienses: "en él vivimos, nos movemos y somos". (Hechos, XVII, 28).

§ II.—Los atributos positivos o morales de Dios.

71. — Los *atributos positivos* se inducen tomando como punto de partida las facultades del hombre y elevándolas a un grado infinito. Las facultades del hombre son inteligencia, voluntad y sensibilidad, los atributos de Dios serán pues la *inteligencia*, la *voluntad* y *el amor*.

1.° **Inteligencia.** — La inteligencia del hombre está limitada en *su modo de conocer* y en *su objeto;* de ordinario no llega a conocer sino lenta, penosamente y por medio del discurso; además, está sujeta al error, a la duda, al olvido, y su saber es siempre limitado. La inteligencia divina por el contrario, es perfecta.— *a*) en su *modo de conocer.* Lo ve todo de una sola *intuición*, y sin recurrir al discurso;— *b*) en su *objeto.* La ciencia divina lo abraza todo, Dios se conoce a sí mismo, y conoce su obra de una manera perfecta; lo pasado y lo futuro no existen ante él, pues son un eterno presente.

72. — **Objeción. Presciencia divina y libertad humana.** — Si Dios conoce lo porvenir ¿qué se hace de la libertad humana, puesto que lo que *prevé* Dios sucede *necesariamente?*

Refutación. — La conciliación de la *presciencia divina* y de la *libertad humana* es una dificultad más aparente que real; *a*) Importa ante todo ponerse de acuerdo sobre las palabras: 1. Y en primer lugar la palabra presciencia o previsión aplicada a Dios es un término impropio pues ya hemos visto en el número 70 al hablar de la eternidad, que en Dios no hay pasado ni futuro, sino un eterno presente; en consecuencia Dios no *prevé,* Dios *vé.* — 2. Decir además, que lo que Dios ha previsto sucede *necesaraimente* no es una expresión más correcta que la anterior. Sin duda, la ciencia de Dios es infalible y lo que Dios ve desde la eternidad ciertamente sucederá en el tiempo, pero no nos engañemos; la cosa sucederá:—1) de una *manera necesaria* si se trata de seres privados de razón que obedecen a leyes físicas de su naturaleza, o a los impulsos de su instinto. — 2). de *una manera libre* si se trata de seres racionales.

b) Mas suponiendo que el término *presciencia* sea adecuado y pueda ser retenido al hablar de la ciencia divina ¿no es acaso evidente que el hecho de prever un acontecimiento no es en manera alguna la *causa* de él? Yo preveo que un ciego, que avanza hacia un precipicio. va a despeñarse y a matarse; ¿se dirá que mi previsión ha sido la causa de su caída y de su muerte? Luego la presciencia de Dios, por eterna

e infalible que sea, no es la causa de nuestras acciones, sino una consecuencia de ellas.

c) Es verdad que nuestra imaginación representa mal estas cosas, pero, cuando no se pueden penetrar todos los secretos de un misterio hay que seguir el consejo de Bossuet, según el cual, debemos tener firmemente los dos extremos de la cadena, *presciencia de Dios y libertad del hombre*, aun que no veamos los anillos intermediarios.

73. — 2.° **La voluntad de Dios.** — La voluntad del hombre es limitada en su *modo de operar* y en su *objeto;* no llega generalmente a sus fines sino a costa de laboriosos esfuerzos, y no siempre hace lo que quiere. En Dios la voluntad es *todopoderosa*, no conoce el esfuerzo ni el límite. Dios puede todo lo que quiere, pero no puede querer sino lo que es conforme a los dictados de su inteligencia, es decir, el bien. En cuanto al mal, si *es físico,* Dios puede quererlo como medio subordinado a un bien superior; si se trata de un *mal moral,* jamás puede quererlo, sólo puede tolerarlo para dejar al hombre la libertad de elección en sus actos, y por consiguiente, el mérito o el demérito.

74. — **Objeción.** — Pero, se dirá, Dios no es *libre* si no puede elegir entre el bien y el mal.

Respuesta.—No confundamos la libertad divina con la libertad humana: el hombre puede vacilar entre el mal y el bien y decidirse por el mal; esto es una imperfección de la libertad humana, pues la *verdadera libertad* consiste en la *elección entre dos bienes;* tal es la libertad divina; ahora bien, siendo Dios el ser infinitamente perfecto, el soberano bien, se ama a sí mismo necesariamente; la libertad divina no concierne, pues, más que a los *actos exteriores,* y que son relativos a las criatura: Dios ha creado el mundo *libremente;* ha creado el mundo que existe como hubiera podido crear otro.

75. — 3.° **El amor de Dios.** — El amor es el movimiento de la sensibilidad hacia el bien; pero el hombre se engaña con frecuencia sobre lo que deba ser su objeto, y cuando no se engaña, el bien que alcanza jamás es completo, ya porque se mezcle el temor de perderlo o por la decepción de no haberlo encontrado tan grande como lo soñó. Hay que suprimir en Dios estas imperfecciones y los sufrimientos que acompañan aun a la posesión de la felicidad. Dios ama las cosas en proporción de su valor; se ama pues a sí mismo infinitamente, y ama el bien que encuentra en sus obras en la medida en que refleja sus propias perfecciones, y, como el amor engendra la bondad, Dios derrama sus beneficios entre sus criaturas "Bonum diffusivum sui". Con-

siderándolo bajo este aspecto es como San Juan ha dicho de Dios que era caridad "*Deus caritas est*" (1 Juan IV-8). Entre los atributos *morales* de Dios se citan a veces la *santidad*, la *justicia* y la *misericordia*. Infinitamente perfecto Dios, es evidentemente santo, justo y misericordioso de una manera infinita, pero en realidad esto son perfecciones de su voluntad más bien que atributos distintos.

Art. III. — **La personalidad de Dios.**

§ I. — Dios es una personalidad distinta del mundo

76. — Los atributos que acabamos de estudiar constituyen lo que se llama la *personalidad divina*. Pero decir que Dios es un ser *personal* es afirmar que es una substancia individual distinta de las criaturas. Dios es:— *a*) una *substancia*, esto es, un ser permanente y no un modo o un fenómeno pasajero: no está en perpetuo devenir;— *b*) una substancia *individual*, en otros términos: Dios es capaz de obrar por sí mismo, y sus actos le son imputables como los efectos lo son a su causa;— *c*) una substancia *distinta de las criaturas*, de lo contrario el mundo y Dios serían un sólo ser, como pretenden los *panteístas*, de los cuales hablaremos en el párrafo siguiente.

La *personalidad* de Dios fluye de su perfección infinita. Con efecto, si Dios no fuera un *ser personal* (1) y distinto del mundo no sería independiente, y si no fuera independiente no sería el *Ser perfecto*.

§ II — El panteismo. Refutación.

77. — 1.° Exposición del panteismo. — Para el *panteista*, Dios no es una personalidad *transcendente* y distinta; es una misma cosa con el mundo, el cual le es *inmanente* (2). Veamos la razón principal que invocan para apoyar su tesis: Dios, dicen, es infinito; pero nada puede existir fuera del infinito, luego el mundo debe ser parte integrante de Dios; Dios es todo y todo es Dios. De aquí el nombre (del griego "*Pan*" *todo* y "*theos*", *Dios*.)

(1) Empleamos aquí la expresión corriente «ser personal» en cuanto se opone al sistema panteista, que confunde a Dios con el mundo. Evidentemente, no queremos significar por esto que haya una sola persona en Dios. En rigor, la expresión *ser personal* podría sustituirse ventajosamente por ésta u otra «substancia distinta».

(2) Así, la palabra *inmanente* se opone a *transcendente*. Decir de Dios que es transcendente es afirmar su existencia aparte del mundo; decir que es inmanente, es identificarlo con el mundo.

78. — **Formas del panteismo.** — Acabamos de ver cual es el principio general del panteismo. Aunque guardando siempre este fondo común, la doctrina panteísta ha revestido numerosas formas siendo las dos principales: el panteísmo naturalista o materialista y el panteísmo idealista o evolucionista.

a) Según el *panteísmo naturalista* Dios y el mundo son dos substancias incompletas, que se unen como el cuerpo y el alma para formar el mismo individuo; en este sistema Dios es el alma del mundo, una fuerza inherente a la naturaleza, el principio de la vida. Esta doctrina, por lo demás, se confunde con el materialismo de que hemos hablado en el capítulo anterior, (núm. 40), apenas se distingue de él por el nombre de Dios que conserva; es si se quiere un ateísmo disfrazado o según la frase del P. Gratry "es el ateísmo con una mentira más". *b*) el *panteísmo idealista* de Espinosa (1632-1677) y de Hegel (1754-1831) se ha puesto muy en moda por las ideas de progreso y de evolución introducidas en el sistema. Ha sido popularizado en Francia por Renan, Taine, y Wacherot. En el panteísmo evolucionista Dios se llama la "*Categoría del ideal*" lo que equivale a decir que no tiene más realidad que el nombre, es un ideal que evoluciona, que se realiza poco a poco y que está en marcha hacia un progreso indefinido; no se puede decir, pues, que Dios existe, sino que se hace y que se está creando de día en día. El mundo es así, la evolución necesaria de la substancia divina.

79. — 2. **Refutación.** — La doctrina panteísta que confunde a Dios con el mundo, está en pugna con los principios de la razón (*argumento metafísico*) con el testimonio de la conciencia (*argumento psicológico*) y es inadmisible por las consecuencias desastrosas que de ella resultan para la moral y para la sociedad (*argumento moral*).

a). *ARGUMENTO METAFISICO.* — El panteísmo va contra el principio de contradicción que enseña ser imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo, y bajo el mismo respecto: la misma línea no puede ser a la vez recta y oblicua. Más el panteísmo, haciendo de Dios y del mundo una misma substancia, supone que lo necesario y lo contingente, lo infinito y lo finito, el espíritu y la materia, el yo y el no yo, lo verdadero y lo falso, lo blanco y lo negro son una misma cosa. Proclama pues la identidad de los contrarios, lo cual es absurdo.

b) *ARGUMENTO PSICOLOGICO.* — El panteísmo contradice el testimonio de la conciencia. Nosotros tenemos vivo el sentimiento de

nuestra individualidad, de personas distintas las unas de las otras, y no de maneras de ser o de modos de la misma substancia; el yo no se confunde con el no yo. Además no tenemos la impresión de ser parcelas de la divinidad: nuestras imperfecciones, nuestras miserias, y nuestras enfermedades, nos arrancan de nuestros sueños altivos, para traernos a la dolorosa realidad de las cosas.

c) *ARGUMENTO MORAL.* — El panteísmo tiene consecuencias desastrosas para el orden moral y el social. Si nosotros somos parcelas de la sustancia divina, del ser necesario y perfecto, ya no hay lugar a la libertad ni a la responsabilidad; la moral se derrumba, y la sociedad es impotente para levantarla. Con efecto, si todo es Dios, todo está bien, todo lo que sucede es evolución de la substancia divina; desde este momento ya no hay virtud ni vicio, derecho ni violencia, mérito ni demérito; todo es igual, todo respetable y sagrado, como lo reconocía el mismo Wacherot "Divinizarlo todo,—decía,—es justificarlo y consagrarlo todo, ¡qué espantosa necesidad! ¡qué amarga irrisión!" (1).

80. — **Objeción.** — El mundo—dicen los panteístas,—debe formar parte integrante del infinito, sino el infinito tendría límite, lo que es contradictorio.

Respuesta. — *a*) Notemos desde luego que el panteísmo no suprime en manera alguna la dificultad, porque si los seres particulares y finitos, forman parte de la divinidad, si son modos de la sustancia divina, Dios no es ya ser infinito, puesto que los seres finitos son imperfectos y contingentes y en este supuesto, por numerosos que sean, no pueden constituir lo infinito.— *b*)Mas, de otra parte, la objeción panteísta descansa sobre un concepto falso de lo infinito. No hay que confundir *infinidad* con *totalidad*. Lo infinito no es una colección infinita de seres, sino la *plenitud del ser;* no es una suma, un total, sino una perfección infinita, una sustancia trascendente. Poco importan las perfecciones que se encuentran en los seres, pues en nada disminuyen la perfección del ser infinito, lo mismo que la ciencia de un maestro no aumenta ni disminuye a medida que sus discípulos participan de ella. Antes como después, no hay allí más ciencia sino únicamente más sabios.

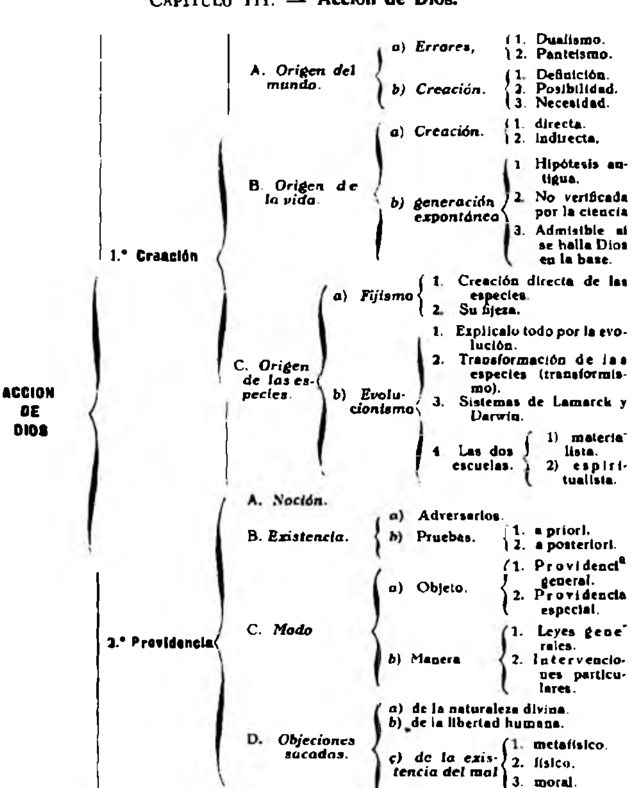
La *creación*, pues, que los panteístas consideran como imposible,

(1) Vacherot, «El nuevo Espiritualismo».

porque habría limitado lo infinito, nada ha agregado a la perfección de Dios; ha habido, sí, a más de El causas segundas, seres limitados, imperfectos, en una palabra finitos, pero el Ser infinito permanece el mismo. La coexistencia del infinito y de lo finito no es, por tanto, contradictoria, puesto que los dos *no pertenecen al mismo orden.*

BIBLIOGRAFIA. — Los mismos autores que en el capítulo precedente.

CAPÍTULO III. — **Acción de Dios.**



División del Capítulo

81. — Después de haber establecido la existencia y naturaleza de Dios debemos investigar cuál es su *acción* o, si se prefiere, cuáles son sus *relaciones con el mundo*. Dios es la causa primera de todo; lo hemos visto al demostrar su existencia, ahora debemos adelantar un paso más y hacer sobre esta materia una doble encuesta. Nos preguntaremos primero cómo Dios que es el único ser necesario, ha producido el mundo, si lo ha *creado* o si lo ha *extraído de su substancia*, y segundo, cómo le *gobierna*. De aquí dos artículos.

Art. I. — De la Creación

Este artículo se subdividirá en tres párrafos: 1.° Origen del mundo; 2.° Origen de la vida; 3. ° Origen de las especies.

§ 1. — Origen del mundo

82. — **1. Errores sobre este punto.** — No se puede explicar el origen del mundo más que de tres maneras:— *a*) O decimos que la materia es eterna, necesaria, independiente, como Dios, que en este caso sería sólo un organizador, y es la respuesta del *dualismo*.—*b*) O decimos que el mundo es una *emanación* de la substancia divina, que Dios lo ha sacado de su substancia propia, y es la respuesta del *panteísmo*. Una forma de panteismo mas en moda en nuestrs días, el *panteismo evolucionista* (núm. 78), dice, con preferencia, que Dios es el mundo que evoluciona.—*c*) O decimos que el mundo ha sido creado de la nada por la omnipotencia de Dios, y esta es la respuesta del *teísmo*.

Esta última respuesta es la única aceptable, las dos primeras son erróneas. *a*) El *dualismo* que hace de la materia un ser necesario e independiente supone por este hecho la existencia de dos dioses; pero ya hemos visto (núm. 70) que siendo Dios el ser infinito no podría existir al lado suyo otro ser independiente, pues este último limitaría su poder (1)— *b*) el *panteismo* ha sido igualmente refutado en la lec-

(1) Mencionaremos también aquí el *dualismo maniqueo*, según el cual existirían dos principios, uno bueno y fuente de todo bien, que es el espíritu y otro malo y manantial de todo mal, que es la naturaleza. El bien y el mal que vemos en el mundo se explicaría por la lucha eterna entre estos dos principios.

ción precedente (núm. 79). La teoría de la emanación es, por lo demás una hipótesis contradictoria, ¿cómo explicar que una substancia extraída del infinito, no tuviera los atributos de la substancia de donde emana? ¿Cómo la substancia necesaria e infinita llegaría a ser contingente y finita? Habría que suponer que una parte de la substancia divina, perdía sus propiedades al desprenderse de la substancia común, lo que es contradictorio en un ser simple e inmutable.

83.—**2.° La Creación.** —A. *DEFINICION.*—*Crear* es sacar de la nada. La creación del mundo es por consiguiente, Dios que saca el mundo de la nada y no de su substancia propia *ni* de una materia preexistente.

B. *POSIBILIDAD.*—¿Pero la *creación es posible?* Se objeta: de la nada nada se saca "*Ex nihilo nihil fit*". Esto es cierto, si por ello se entiende, que la nada no puede ser causa, pues no existiendo, nada puede producir; también es verdad, si se supone una nada absoluta y la no existencia de Dios, pero es falso, si se pretende que donde no había nada no es posible que haya alguna cosa (1). En este hecho no hay contradicción ni imposibilidad. Por otra parte el concepto de creación tiene analogías entre las causas segundas, pues si ninguna substancia creada tiene el poder de crear otra substancia, puede sin embargo dar origen a nuevos accidentes, o producir nuevas substancias; de esta manera nuestro espíritu produce nuestros pensamientos y nuestra voluntad produce nuestras voliciones. Por la síntesis y el análisis, el químico produce nuevas substancias (por ejemplo: el agua con el oxígeno y el hidrógeno); no hay pues porqué rehusar a Dios, cuya potencia es infinita lo que puede el hombre realizar en cierta proporción.

C. *NECESIDAD.*—La creación no es solamente posible, sino que es necesaria, pues hemos visto que los sistemas dualistas y panteistas eran inadmisibles; luego la creación es la única explicación válida del origen del mundo. (2).

Pero si el hecho de la creación puede afirmarse con certeza, el problema se complica cuando tratamos de determinar el modo. ¿Cómo ha

---

(1) Después de esto es fácil precisar el verdadero sentido de la expresión «sacar de la nada». La nada y el objeto criado no dicen aquí relación de causa a efecto, tampoco son los dos términos de una evolución. La relación entre ambos existente es puramente mental. Sacar de la nada quiere indicar el paso del no ser al ser sin que haya entre el primero y el segundo otra relación que la de dos momentos diferentes.

(2) No será ocioso notar que la ciencia no tiene nada que poder oponer al dogma de la creación; éste se halla fuera del campo de la observación científica y nada presenta que sea contrario a los hechos comprobados por la ciencia.

sido formado el mundo? Para las respuestas que la ciencia y la fe dan a esta cuestión remitimos al lector a nuestra "*Doctrina Católica*" (núm. 55-57).

§ 2. — ORIGEN DE LA VIDA

84.—Los seres vivientes no han existido siempre sobre la tierra: los sabios unánimemente lo han reconocido. La *hipótesis de Laplace* para explicar la formación del mundo supone que la tierra ha pasado por un período de incandescencia incompatible con la vida. Pero si la vida no ha existido siempre ¿cómo ha tenido su comienzo? No hay más que dos hipótesis posibles: *Creación* o *generación espontánea*. (1)

85.—**1.° Creación.** —Según esta hipótesis los primeros seres vivientes han sido creados por Dios; sin embargo esta creación ha podido hacerse de dos maneras:—*a*) o bien Dios por un acto de su omnipotencia ha hecho aparecer los primeros seres vivientes, cuando se dieron las condiciones necesarias para la vida en la tierra y, en este caso, hubiera habido *creación directa* —*b*) o bien Dios ha depositado al principio en el seno de la materia gérmenes o fuerzas capaces de producir los primeros organismos en el momento propicio para su aparición; en este segundo caso se habría dado la *creación indirecta*. La suposición de gérmenes creados por Dios al mismo tiempo que la materia es por la demás poco verosímil porque sería difícil explicar en esta hipótesis cómo dichos gérmenes hubieran podido resistir las temperaturas extremadamente elevadas porque pasó la tierra en su período incandescente.

86.—2.° **Generación espontánea.** —Se llama *generación espontánea* o *heterogenia* (del griego *heteros*, otro y *genos*, genero) el nacimiento de un ser vivo sin gérmenes preexistentes por el simple juego de actividades físico-químicas de la materia, o, en otros términos, el primer ser viviente habría salido de la materia: el mineral habría producido el vegetal, el cuerpo bruto habría dado origen a un ser dotado de vida. ¿Qué pensar de esta hipótesis? ¿qué valor tiene en el punto de *vista científico* y qué importancia tendría desde *el punto de vista filosófico*, si pudiera ser comprobada?

---

(1) No cabe una tercera hipótesis, como la del *panspermismo interastral*, que pretende que la tierra ha sido inseminada por gérmenes caídos de los espacios interplanetarios en el oportuno momento en que empezaba su corteza a enfriarse. Esta respuesta sólo serviría para hacer retroceder la dificultad sin resolverla, pues siempre cabría preguntar cómo se encontraban estos gérmenes en los otros astros y cuál era su origen.

A. *PUNTO DE VISTA CIENTIFICO.*—En él la idea de la generación espontánea no es cosa nueva, pues se remonta a la más alta antigüedad. Aristóteles creía que el mundo estaba lleno de almas y de vidas y que llevaba en sí los gérmenes de los seres. Es conocido el pasaje de las *Geórgicas* (Libro cuarto) donde Virgilio describe el nacimiento de un enjambre de abejas que sale del costado de un buey muerto. Según Lucrecio (*De rerum natura*, libro quinto, v. 794-95). "Se ve salir de la tierra a los animales producidos por la lluvia y los tibios vapores del Sol". Ovidio (*Metamórfosis* I, 416-438) hace salir a los animales del poso de limo depositado por el diluvio. Van Helmont en el siglo XVI enseñaba todavía la manera de producir espontáneamente ratones; otros autores daban recetas para producir las ranas y las anguilas. La hipótesis de la heterogenia estuvo en boga hasta el siglo XVIII, pero, hay que decirlo, no fué explotada, al menos en general, en un sentido ateo, y la prueba de ello es que Padres de la Iglesia como San Agustín y más tarde escolásticos como Alberto el Magno, y Santo Tomás, pensaban que todos los seres vivientes habían sido creados en potencia, en sus razones seminales, al primer instante de la creación y que la materia había recibido de Dios el poder de organizarse bajo la acción de fuerzas terrestres o de influencias astrales; *entendida en este sentido la generación espontánea era una creación indirecta.*

Solamente hacia la mitad del siglo XIX la hipótesis de la generación espontánea tomó otro rumbo; comenzó a ser considerada por la escuela materialista o monista (Vogt, Buchner-Haeckel) como el único medio de prescindir de Dios. Porque, con efecto, si se establece como principio que la materia es eterna, que está dotada de fuerza capaz de producir la vida y que los primeros seres vivientes pudieron desarrollarse y organizarse poco a poco en especies, si, según la fórmula de Haeckel, "desde la caída de una piedra hasta el pensamiento del hombre todo en el universo se reduce a movimiento de los átomos" será permitido afirmar con Karl Vogt que, "Dios es un límite que retrocede, a medida que la ciencia avanza".

El *primer problema* que los adversarios de Dios tenían que resolver era demostrar que la vida *podía salir de la materia.* En más de una ocasión los heterogenistas creyeron haber encontrado la solución, pero los experimentos de Pasteur (1859-1865) derrumbaron sus esperanzas. Un sabio de marca, Pouchet, había pretendido que no hay gérmenes en el aire y que él había obtenido la generación espontánea de infusorios

en una materia putrescente. Pasteur demostró, en contrario, por un triple experimento: 1 que el aire contiene en suspensión corpúsculos organizados, semejantes a gérmenes;—2 que si se tiene cuidado de eliminar estos gérmenes, jamás habrá producción de infusorios;—3 que se puede obtener o suprimir la producción de infusorios según que se introduzcan o se eliminen los gérmenes obtenidos por el primer método. Ante las conclusiones de Pasteur los partidarios de la generación espontánea no quisieron confesarse vencidos; cambiando de táctica objetaron que los seres unicelulares que el microscopio nos revela no representan el primer esbozo de la vida, sino que son ya el término de un largo periodo de evolución y de perfeccionamiento: que la vida apareció en un principio bajo la forma de organismos mucho más rudimentarios que los microbios, y que los primeros seres vivientes eran un intermedio entre estos últimos y las moléculas químicas. En 1868 se creyó haber descubierto la famosa *mónera primitiva* (1). Se había recogido del fondo del mar una materia gelatinosa semejante a un informe *proto-plasma.* (2) Haeckel creyó hallarse en presencia de un tipo elemental de ser vivo salido de la materia inerte. Huxley lo bautizó entonces con el nombre de *Batybius* (esto es, que vive en las profundidades). Sin embargo, la felicidad del campo materialista duró poco; la crítica científica no tardó en demostrar que el *batibio* no era un verdadero protoplasma dotado de vida, sino un conjunto de mucosidades que las esponjas y ciertos zoófitos esparcen cuando sus tejidos sufren la presión de los aparatos de pesca" (Milne Edward). Pero, además aún admitido que el *batibio* hubiera sido una mónera dotada de todas las propiedades vitales, todavía faltaría probar que había sido producto de la generación espontánea.

Pero entonces,—se dijeron los materialistas,—si la naturaleza nos niega ejemplos de generación espontánea, ¿por qué no ensayar nosotros producir *químicamente* organismos elementales semejantes a la mónera? La ciencia ha establecido que el ser viviente no tiene una

---

(1) La *monera* es, en la teoría monista, el organismo más sencillo que se puede conocer, una porción de protoplasma sin núcleo. La *célula* se compone de núcleo en el centro y de *protoplasma* alrededor. Este se halla formado de un conjunto de filamentos sumergidos en un líquido de bastante densidad; es ya un organismo más complicado, pues contiene un núcleo. Por encima de los organismos *unicelulares* (de una sola célula), como los microbios, hay organismos *pluricelulares*, compuestos de un número incalculable de células; y en el organismo pluricelular hay diferentes clases de células. El grupo de células semejantes entre sí forma el tejido: nervioso, muscular, etc.

(2) El *protoplasma* (del griego «prôtos», primero, y «plassein», formar) designa, según la etimología de la palabra, el organismo primitivo, la primera forma del ser viviente.

materia especial, que todos ellos se componen en gran parte de hidrógeno, de oxígeno, de ázoe, de carbono y en menor proporción de fósforo, hierro, azufre, etc. por lo demás, Berthelot ha llegado a reconstruir artificialmente los azúcares, éter, alcohol, enlazando así la química orgánica con la inorgánica. Más si la materia viviente es reductible a la materia inorgánica, ¿por qué no se podrá por procedimientos de laboratorio, crear materias que se consideraban otras veces como obra propia de la fuerza vital? ¿acaso las fuerzas *físico-químicas* no serán suficientes para explicar la vida vegetativa? Se hicieron muchas tentativas en este sentido y en nuestros últimos tiempos han tenido lugar dos experimentos que metieron gran ruído y que terminaron por un lamentable fracaso; los recordaremos brevemente.

a) *Los radiobios de Burke.*—En 1905 un joven físico inglés, J. Burke, creyó haber obtenido por el *radium*, organismos enteramente primitivos y que él llamó *radiobios*, esto es, vivientes, por obra y gracia del *radium*. He aquí como hizo sus experimentos: tomó tres balones en los cuales introdujo un caldo de cultivo, esto es, una mezcla de substancias orgánicas destinadas a servir de desarrollo a los microbios. Esterilizado cuidadosamente este caldo decultivo introdujo en el primer balón bromuro de *radium*, en el segundo cloruro de *radium*, y dejó vacío el tercero, para servir de testigo. Después de algunos días Burke pudo observar que los dos primeros balones que contenían aquel compuesto de *radium* presentaban en la superficie del caldo una ligera capa que tenía todas las apariencias de un cultivo de microbios, mientras que nada aparecía en el balón testigo. Estos frutos del *radium* o radiobios eran, a los ojos de Burke, los micro-organismos tal como debieron de aparecer en el principio. Pero, poco tiempo después, hubo de reconocer Burke que se había engañado tomando por vivientes lo que sólo eran apariencias de vivientes, pues que sus radiobios no eran sino burbujas gaseosas formadas por la descomposición del agua de la gelatina, bajo la influencia del *radium*.

b) Hacia el fin de 1906, un profesor de la escuela de medicina de Nantes, Mr. Stephane Le Duc, comunicó a la Academia de Ciencias su reciente descubrimiento de «células artificiales que realizaban la mayor parte de las funciones de la vida». La experiencia consistía en sembrar gránulos de sulfato de cobre en una gelatina formada de ferrocianuro de potasio, de azúcar, de sal y de agua; pronto aquellos gránulos se hinchaban como granos vegetales y se desarrollaban como plantas; de donde Mr. Le Duc concluía haber realizado la vida sin *gérmenes*. Conclusión prematura, en verdad, pues muy pronto le demostraron que lo que se había producido a sus ojos no era en modo alguno la generación espontánea de un ser viviente, sino que se hallaba en presencia del simple *fenómeno tan conocddo en física con el nombre de ósmosis*. Cuando dos líquidos están separados por una membrana o por un tabique poroso, hay paso del uno al otro que puede aumentar indefinidamente lo que da a este último la apariencia de que se nutre y crece a la manera de un vegetal. Mr. Le Duc no había, pues, producido más que una caricatura de la vida. «Un calembourt de la vie», como la llamaron de Arsonval y Bonnier, miembros del Instituto.

Pero ahí está la ciencia experimental; los experimentos de Pasteur permanecen intactos: *el ser viviente procede de otro ser viviente.* Si los laboratorios han sido impotentes para crear la vida es que entre la materia orgánica y la materia viviente hay a *lo que parece* una barrera infranqueable, el principio vital sobrepasa la fuerza de la materia; en otros términos, la materia no puede producir la vida. Mientras

se pruebe lo contrario tendremos el derecho de concluir que la *vida ha debido ser creada fuera de las fuerzas de la naturaleza.*

B. *BAJO EL PUNTO DE VISTA FILOSOFICO* ¿qué debemos pensar de la generación espontánea? En el estado actual de la ciencia todas las experiencias han demostrado que no existe; ¿tendremos el derecho de concluir que es imposible, y que hasta ahora jamás se ha dado? Estas dos conclusiones serían temerarias. Porque si pretendemos que *no ha existido jamás,* porque de otra manera existiría aún, sabiendo que las leyes de la naturaleza son inmutables y que la materia no ha debido perder su virtud, se nos responderá que hacen falta por el momento las *condiciones* requeridas, pero que en lo pasado no era así. Y si nosotros consideramos que la generación espontánea no es posible porque nuestros adversarios son incapaces de hacer de ello una prueba, se nos responderá que la creación es igualmente imposible, porque nosotros no estamos en condiciones de presentar de ella ningún ejemplo. (1)

Los apologistas católicos no tienen, pues, por qué tomar partido en este debate; afirman solamente que si la vida ha comenzado por generación espontánea, es que Dios había dotado la materia de fuerzas capaces de producir la vida. *Directa o indirectamente,* siempre hay que recurrir a la creación; así concluiremos con el materialista Virchow "que no son ya los teólogos los que rechazan la generación espontánea sino los sabios".

§ 3. — Origen de las especies. Fixismo o Evolucionismo.

87. — Cualquiera que sea el *origen de la vida* se nos presenta actualmente bajo diversas formas que van de los más sencillo a los más complicado. Si consideramos los dos grandes reinos vegetal y animal en los cuales se incluyen todos los seres vivientes, comprobamos que desde la alga unicelular hasta la encina y desde el infusorio hasta el mamífero hay múltiples variedades y numerosas especies cuyas semejanzas y divergencias están en proporción de la distancia que las separa. *¿De dónde vienen estas especies?* ¿han sido creadas por Dios,

(1) «A decir verdad, ninguna de las dos tesis, ni la que afirma ni la que niega la posibilidad de producir químicamente un organismo elemental, puede invocar la autoridad de la experiencia; ambas, pues, son incomprobables, la primera porque la ciencia no ha avanzado aún bastante para la síntesis química de una substancia viviente, la segunda porque no hay medio concebible de probar experimentalmente la imposibilidad de un hecho» (H. Bergson, «La Evolución creadora»).

por tantos actos creadores, cuantas especies hay? o tienen por el contrario un origen común y salen de un mismo tronco y de un mismo protoplasma que habría poco a poco, evolucionado? tales son las dos hipótesis que permite *el origen de las especies.* Se llaman: 1.° el *fixismo* y 2.° el *evolucionismo.*

88. — **1. Fixismo.** — En la hipótesis *fixista* las especies han sido creadas por Dios tal como las encontramos, o a lo más provienen de gérmenes creados directamente por Dios, en número igual a las diferentes especies y que habrían aparecido en el momento que se dieron las condiciones oportunas. Cualquiera que sea por lo demás la manera como han sido creadas, las especies tienen por *característica* el ser *fijas* y no poder sufrir una modificación esencial, y por consiguiente, son ineptas para producir nuevas especies por vía de evolución. Esta hipótesis que, por la razón señalada, se llama *fixismo* ha tenido como partidarios la mayor parte de los antiguos apologistas y naturalistas de primera nota: Cuvier, de Quatrefages, Flourens, Agassiz, Faivre, Hebert, Blanchard, De Nadaillac, etc. Más adelante veremos los argumentos que oponen al evolucionismo.

89. — 2.° **Evolucionismo** — Considerado desde *un punto de vista general* el evolucionismo es un vasto sistema que explica el origen de las cosas por la *evolución.* Según esta teoría todo evoluciona, materia, vida, pensamiento. La evolución de la materia ha hecho pasar a esta del estado de masa confusa y caótica al estado de mundo organizado y habitable (*teoría de Laplace*). La evolución de la vida ha dado origen a las especies y la evolución del pensamiento explica todos los adelantos realizados por el hombre en el dominio de las letras, ciencias y artes. (1).

90. — **Transformismo.** — *Aplicado a las especies,* el evolucionismo lleva el nombre de *transformismo.* Como la palabra indica el *transformismo* enseña que las especies han salido las unas de las otras por una serie de transformaciones sucesivas, que tienen un origen común y son como las ramas de un mismo arbol. ¿Pero *cómo* se han operado estas

---

(1) La *evolución* no es, sin embargo, una idea nueva; la encontramos ya en los filósofos griegos (Escuela jónica, estoica, alejandrina), entre algunos Padres de la Iglesia (San Gregorio de Nisa, San Hilario, San Ambrosio, San Agustín), entre Escolásticos (Alberto Magno, Santo Tomás.) Entre los modernos, Bacon, Pascal, Liebnitz, son más o menos evolucionistas.

Turgot y Condoret defienden la idea de progreso afín a la de evolución. H. Spencer es el que ha hecho del evolucionismo una vasta síntesis donde la evolución es mirada como la ley general que rige al mundo.

transformaciones? El problema lo resuelven de diversos modos los dos sistemas apelados *lamarckismo* y *darwinismo* (1).

91. — A. *EL LAMARCKISMO.*—Según Lamarck, (1744-1829) que puede ser considerado como el padre del transformismo, el paso de una especie a otra se explica por un triple factor: el medio, la herencia y el tiempo. El *medio,* y por él se entiende el clima, la luz, la temperatura, los alimentos, etc., es el factor principal. El medio fuerza al organismo a adaptarse a las condiciones que se le ofrecen; crea pues, nuevas necesidades y las necesidades crean los órganos, los cuales se transmiten por *herencia;* sin embargo, las transformaciones no se hacen sino lenta y progresivamente, por eso el *tiempo* es aquí un factor indispensable.

92. — B. *EL DARWINISMO.* — Según Darwin (1809-1882) otro factor más importante aún explica el hecho de las transformaciones; este factor es *la selección natural.* Si el hombre puede mejorar las especies vegetales o animales por la *selección artificial,* no podrá, dice Darwin, la naturaleza hacer otro tanto? Partiendo de esta idea, el naturalista inglés tenía que buscar la causa de la selección natural y creyó hallarla en el hecho de la *concurrencia vital.* La naturaleza produce en los mismos medios más individuos de los que puede sustentar; entonces se establece entre ellos la *lucha por la existencia* (struggle for life) en la cual los más débiles sucumben, y sobreviven los fuertes que transmiten a sus descendientes (2) sus propias cualidades. Así Darwin agrega a la influencia del medio y la herencia la *selección natural,* (3) esto es, la *supervivencia del más fuerte en la lucha por la vida.*

93. — **Argumentos de los transformistas.** — Que las especies no son fijas y no han sido creadas en la forma en que se encuentran ahora, que tienen un *origen común,* que provienen si no de un mismo tronco al menos de un número de ascendientes muy restrigido, todo esto lo pretenden probar los evolucionistas *científicamente por el doble estudio del presente y del pasado.*

---

(1) No se ha de confundir el transformismo, que es la teoría general afirmando la transformación de las especies con los sistemas particulares: el lamarkismo, o sistema de Lamark, el darwinismo, o sistema de Darwin, que pretenden explicar *cómo* ha tenido lugar la evolución e indicar las *causas* que han *determinado* las transformaciones.

(2) Según el darwinismo, los supervivientes transmiten a sus descendientes los caracteres adquiridos; según el neodarwinismo (Weismann), transmiten solamente sus caracteres innatos.

(3) La *selección* («eligere», seleccionar) natural, es, pues, la naturaleza que para mejorar las especies parece imitar a los ganaderos que eligen, para la reproducción, los animales mejor constituídos.

A. *LA HISTORIA DEL PASADO* es, a decir verdad, el argumento más favorable a su tesis, puesto que uno de los factores esenciales de la evolución de las especies es *el tiempo.* Dicen los transformistas que los paleontólogos estudiando los fósiles (1) encontrados en las diversas capas terrestres han comprobado: 1) que hay una *gran diferencia* entre *las especies actuales y las antiguas;* que estas últimas han experimentado en el transcurso del tiempo numerosas modificaciones con lo cual se demuestra que no permanecen fijas ni han sido creadas tales cuales hoy se encuentran; 2) que *las especies han aparecido las unas en pos de las otras,* que su número aumenta a medida que se remontan los terrenos. Esta aparición sucesiva de las especies, su número siempre creciente indican a las claras que descienden las unas de las otras; de lo contrario se habría de suponer que Dios retoca continuamente su obra, modificando las especies antiguas y añadiéndoles rasgos insignificantes para formar especies nuevas.

B. *POR LO QUE HACE AL TIEMPO PRESENTE,* los evolucionistas invocan los datos de dos ciencias la *anatomía* y la *biología.* a) *En anatomía,* dicen ellos, vemos que hay *semejanza* entre los órganos y los huesos de diferentes especies; así la pata de un león, la de una tortuga y los órganos natatorios de la ballena, el ala de un murciélago y el brazo de un hombre tienen los mismos o semejantes dispositivos y no difieren sino por sus dimensiones relativas; ¿pero esta semejanza no es la prueba evidente de *un origen común?* b) Por su parte la *biología* puede mostrarnos aún actualmente seres *en vía de evolución* verdaderas creaciones de especies por el cultivo.

Los evolucionistas alegan, además, que hay dos hechos que no se explican en la hipótesis fixista: 1. La presencia de gran número de animales de órganos rudimentarios, tan poco desarrollados, que para nada sirven; tales son, por ejemplo, los dientes fetales de la ballena, las alas del avestruz que no le sirven para volar, los lóbulos de los pulmones en las serpientes, etc., etc. En la teoría fixista habría de decirse que Dios ha hecho una obra inútil creando fragmentos de órganos; los evolucionistas, por el contrario, ven ahí una prueba del origen común; estos órganos atrofiados por desuso, recuerdan el tronco común y son como su rúbrica. — 2. *La historia del desarrollo individual* que nos revela la embriología. Según Haeckel y la escuela transformista, la ontogénesis (desarrollo del individuo), sería la reproducción a grandes rasgos, de la filogénesis (desarrollo de la especie), o en otros términos, cada individuo, en el curso de su formación, repetiría brevemente las fases por las cuales la especie ha debido pasar. Los transformistas objetan a los fixistas que el paso de un ser por formas inferiores a su especie es incomprensible en la hipótesis de ellos, mientras que para el transformismo la cosa es muy sencilla, toda vez que la evolución individual es como la reproducción abreviada de la evolución de la especie.

---

(1) Los *fósiles* (latino, «fossilis», extraído de la tierra) son los restos petrificados de plantas y de animales que se encuentran en las capas geológicas. Estos restos son como los testigos de diferentes fases de la tierra y nos permiten reconstruir las etapas de su pasado.

94. — **Argumentos de los fixistas.** —Los *fixistas* creen, por el contrario, que la teoría evolucionista no tiene *base científica* en el *pasado ni en el presente*, y que las transformaciones invocadas por ellos nunca han sido bastante considerables para formar nuevas especies y que únicamente han logrado constituir, dentro de las especies, *razas* diversas.

A. *LA HISTORIA DEL PASADO*, lejos de apoyar la tesis transformista la debilita, pues no solamente los paleontólogos han sido hasta ahora incapaces de encontrar las formas de transición, por la razón sencilla de que no existen, sino que han debido reconocer que con frecuencia en los terrenos geológicos aparecen bruscamente especies nuevas sin *formas de tránsito*. El sabio Déperet ha demostrado en *sistemática* (ciencia que trata de la clasificación de los seres), que las series de mamíferos fósiles se presentaban como ramas paralelas absolutamente separadas las unas de las otras sin lazo que las relacione en su base, lo cual *no permite que se les atribuya un padre común*. Por otra parte, los paleontologistas no han tardado en darse cuenta de que la evolución real que han podido establecer a vista de las piezas recogidas no se había efectuado según la teoría transformista, esto es de lo más sencillo a lo más complicado. La famosa *selección natural* invocada por Darwin está en pugna con los hechos; más de una vez son los animales más débiles los que han sobrevivido, mientras que han desaparecido los más fuertes (los reptiles gigantes de las capas secundarias).

B. *POR LO QUE HACE AL PRESENTE*, ni la *anatomía* ni la *biología* aportan argumentos serios en favor del transformismo.—*a*) en *anatomía*, la conclusión sacada de la *semejanza entre los órganos de diferentes especies* se deriva de una visión superficial de las cosas. Según el eminente profesor de Histología de Montpellier, M. Vialleton que ha hecho la demostración en un reciente trabajo (*Miembros y cinturas de los vertebrados tetrápodos, crítica morfológica del transformismo*) si se examina cada hueso con atención se ve que reviste en cada caso una estructura particular, que tiene su naturaleza propia adaptada a sus condiciones de existencia y que de hecho los organismos una vez formados son como sistemas cerrados que no permiten profundas modificaciones, lo que es una prueba manifiesta de que *el paso de una especie a otra es imposible*;—*b*) en *biología* los fixistas creen hallar su mejor argumento en el hecho de la infecundidad que existe entre las especies, aun entre las más semejantes. ¿Es compren-

sible que las especies que según los transformistas deben estar dotadas de la más grande plasticidad o aptitud para la evolución estén condenadas a la esterilidad o al menos a una fecundidad muy limitada cuando se las pone en contacto? Hay pues, derecho a concluir, dicen los fixistas, que las especies son *permanentes*, que constituyen esencias distintas que rehusan el mezclarse entre sí, puesto que los esfuerzos que han sido intentados para transformarlas no han tenido éxito. La permanencia de las formas orgánicas a través de largos períodos, está también atestiguada por la historia; así podemos comprobar que las especies descritas por Aristóteles no han variado en el espacio de más de 20 siglos y que un gran número de especies actuales son semejantes en un todo a las que se encuentran en los terrenos terciarios. (1).

1) Los *órganos rudimentarios* nada prueban en favor ni en contra de la tesis transformista «la apariencia morfológica—dice el profesor Rabaut (Rev. General de Ciencias, 1923)—, no es suficiente para poder asegurar que estas partes que tenemos por rudimentarias, no tengan otra razón de ser que un estado ancestral».
El argumento sacado del '*desarrollo individual*, no tiene más valor que el precedente. «En realidad—escribe el profesor Brachet, de Bruselas (Rev. Gen. de Ciencias, 1915), que es, por otra parte, transformista convencido—, la ontogénesis no es jamás una recapitulación de la filogénesis» y, además: «Se ha hecho muy mal uso de la embriología histórica. Está bien demostrado que es incapaz de alcanzar la finalidad que sus fundadores le habían asignado.

95. **Conclusión.** — 1. Actualmente en todos los países, en Francia, Bélgica, Italia, Alemania, Estados Unidos, etc., hay unanimidad en proclamar que el transformismo pasa una grave crisis, y que su pretensión de explicar la formación de las especies por la evolución lenta y gradual de uno solo o de un número muy restringido de tipos, no descansa en ningún sólido fundamento.

2. Notemos, por lo demás, que *solamente han sido condenados por la iglesia los evolucionistas materialistas*, esto es, los que se sirven de la evolución como de una máquina de guerra contra la religión, los que para suprimir a Dios, se esfuerzan en explicarlo todo por esta triple fórmula: eternidad de la materia (véase número 40), generación espontánea sin intervención sobrenatural (número 86), formación de las especies por las leyes de la evolución.

---

(1) Colocándose en el terreno puramente *filosófico*, los fixistas pueden aún objetar a los evolucionistas que en lo menos no está lo más, o, en otros términos, que nadie da lo que no tiene, y, por consiguiente, la evolución podrá desarrollar cualidades, pero no crear otras nuevas, y, en este caso, la especie de sí misma no tiene de qué producir otra especie superior.

No es el mismo el caso de los *evolucionistas espiritualistas;* estos últimos hacen notar con razón que el fixismo no es en manera alguna un dogma de la religión católica, y que se puede ser a la vez *evolucionista y creacionista,* con tal que se suponga a Dios en el origen del mundo, en el origen de la vida, y en el origen del alma humana; la formacón de las especies como consecuencia de un desarrollo cuyas leyes hubieran sido establecidas por el creador, no es para Dios menos gloriosa que la hipótesis contraria. Quizà esta lo sea màs aún, pues que la evolución es una maravilla de orden y de armonía, mientras que la hipótesis de creaciones sucesivas parece rebajar al Creador mostrándole bajo el aspecto de un artista poco hábil que retoca su obra a medida que se da cuenta de sus defectos (1). A más de esto ya hicimos constar anteriormente que el evolucionismo en general (núm. 89), el transformismo en particular y aún la generación espontánea (núm. 86), habian tenido partidarios entre los Padres de la Iglesia y los teólogos escolásticos.

Art. II. — De la Providencia.

§ 1. — La Providencia. Noción. Existencia. Modo

97. — **1.° Noción.** —La *Providencia* (latino *providere,* prever y proveer) es la acción por la cual Dios *conserva y gobierna* el mundo que ha creado dirigiendo todos los seres al fin que su sabiduría se propuso.

97. — **2.° Existencia.** —A. *ADVERSARIOS.*—La Providencia ha sido negada: *a*) por Aristóteles que no admite que el ser perfecto pueda, sin rebajarse, ocuparse en los seres imperfectos—*b*) por los *fatalistas* (latino *fatum,* destino) que consideran el mundo como sometido al Destino inexorable que habría regulado irrevocablemente la trama de los acontecimientos sin dejar lugar alguno a la libertad (véase núm. 114)—*c*) Por los *deistas* y los *racionalistas,* (2) para los cuales el mundo una vez creado se conserva de suyo por sus propias

---

(1) Para explicar la desaparición de ciertas especies y la aparición posterior de otras. los fixistas se ven obligados a decir que las especies desaparecidas por los cataclismos de la corteza terrestre o por otras causas, han sido reemplazadas en seguida por nuevas creaciones, de no admitir que hubo desde el principio gérmenes de todas las especies.

(2) Se llama deísta al que admite la existencia de Dios y de la religión natural, pero no reconoce ni revelación ni Providencia. El racionalista rechaza igualmente la revelación y no quiere admitir sino las verdades que la razón demuestra.

leyes independientemente de Dios—*d*) por los *pesimistas* que pretenden que todo lo que hay en el mundo es mal.

B. *PRUEBAS.*—*a*) *A priori.*—La existencia de la Providencia se deduce de la naturaleza de los seres creados y de los atributos de Dios;—1. *de la naturaleza de los seres creados.* Las criaturas, en cualquier momento que se las considere, se revelan contingentes; no teniendo en sí la razón de su existencia, permanecen dependientes de su creador; luego es necesario que el ser que las ha creado quiera mantenerlas en la existencia.—2. de *los atributos de Dios* y en particular de su *sabiduría* que después de haber creado el mundo, debe conservarlo en el orden; de *su poder* que puede ejecutar todos los planes concebidos por su sabiduría y de *su bondad,* que fallaría si se desentendiera de sus criaturas.

b). *A posteriori.*—La existencia de la Providencia se nos revela por el orden que reina en el mundo.—1. *orden físico.*—El orden y la harmonía que comprobamos en todas partes, nos demuestran que la causa inteligente que ha creado y ha organizado el mundo continúa conservándole y dirigiéndolo.—2. *Orden moral.* Dios no solamente gobierna el mundo físico, sino que regula la voluntad del hombre haciéndole conocer la ley moral por la voz de la conciencia.—3. *Orden social.* La historia de la humanidad nos atestigua la acción de la Providencia; a pesar de las pasiones y de los egoismos que levantan y derrumban los imperios, las sociedades no dejan de seguir la ley del progreso en todos los dominios, material, económico, científico y moral. Pero este hecho, mal podría explicarse, si no fuera por la intervención de una inteligencia superior que coordina los esfuerzos, saca el bien del mal, y prosigue la realización de sus designios.

c) *Consentimiento universal.*—Los pueblos en todo tiempo han creído en la Providencia; las oraciones y los sacrificios en uso en todos los países son de ello una prueba evidente; estos llamamientos a la divinidad, estos actos de dependencia y de sumisión para obtener los favores y conjurar los males, no tendrían sentido sin la fe en un ser soberano que *pueda intervenir* en la marcha de los acontecimientos.

98. — **3.° Modo.** —La Providencia existe, pero *¿cómo* gobierna el mundo, cuál es el *objeto* y el *modo* del gobierno divino?

a) *SU OBJETO.*—Este comprende a todos los seres en conjunto y en particular; hay pues una providencia *general* que vela por la harmonía del universo, y una providencia *especial* que cuida de cada ser particularmente desde el más grande al más pequeño. Que sea el hom-

bre entre las criaturas objeto de una solicitud especial porque es un ser dotado de moralidad y llamado a un destino más alto, es cosa fácil de demostrar por la historia y se verá claramente cuando estudiemos la revelación cristiana. (Véase Bosuet, *Discurso sobre la historia universal*).

b) *SU MODO*.—En cuanto a la *manera* como la Providencia gobierna, podemos decir que su acción se ejerce de un doble modo: por las leyes generales y por intervenciones particulares.—1. *Por las leyes generales*: leyes *físicas* según las cuales, las mismas causas segundas producen los mismos efectos con esta regularidad inflexible que constituye el orden del mundo; leyes *morales* que se dirigen a seres de libre albedrío, para prescribirles el bien y prohibirles el mal.—2. *Por intervenciones particulares*. Si las leyes generales son el modo ordinario del gobierno divino, es manifiesto que quien ha hecho las leyes puede derogarlas y las deroga cuando lo tiene por conveniente. Así la gracia, el milagro y la profecía, son otras tantas intervenciones que sobrepujan las fuerzas y el orden de la naturaleza, pero no son, sin embargo, un trastorno en el plan providencial; que se trate de leyes o de excepciones, todo está previsto desde la eternidad; solamente que la derogación de las leyes es para Dios una manera más brillante de revelarnos su acción y de hacernos oir su palabra.

§ 2. — Objeciones contra la Providencia

99. — Se hacen contra la *Providencia* tres clases de objeciones: la primera sacada de la naturaleza de Dios; la segunda, de la dificultad en conciliar el gobierno divino con la libertad humana; la tercera, de la existencia del mal en el mundo.

1.° Objeción sacada de la naturaleza divina. —Según Aristóteles, Dios no puede ocuparse en las criaturas porque son imperfectas; el gobierno del mundo distraería a Dios de la contemplación de su ser y perfecciones infinitas, y en este caso no sería soberanamente venturoso; lo que es inadmisible.

Respuesta. —Dios para contemplar su ser no encuentra obstáculos en la visión de las criaturas, puesto que las conoce a través de su esencia; por lo demás, el hecho de conocer una cosa imperfecta y de cuidarse de ella no constituye ninguna imperfección.

100. — **2.° Objeción. La Providencia y la libertad del hombre.**— Si Dios concurre a nuestros actos, ¿cómo concebir que permanezca intacta nuestra libertad?

Respuesta. —Esta objeción viene a ser la que se hizo más arriba contra la ciencia de Dios (núm. 72). El concurso divino no modifica la naturaleza de los seres. "Dios mueve las criaturas, dice Santo Tomás, según el modo de su naturaleza; necesariamente al ser necesario y libremente al ser libre". La cooperación divina acompaña pues y robustece la voluntad, pero no la violenta.

101. — **3.° Objeción. Existencia del mal.** — He aquí la gran objeción contra la Providencia; si el mal existe en el mundo, es *incompatible* con los *atributos de Dios;* con su *omnipotencia* si no ha podido evitarlo, su *bondad* si no lo ha querido evitar; ahora bien, nos dicen: el mal existe en el mundo y se presenta bajo una triple forma: Mal *metafísico,* mal *físico* y mal *moral.*

1.° *MAL METAFISICO.*—Por mal *metafísico* entendemos la imperfección de los seres; el mundo, dicen, no tiene la perfección que debiera, y añaden los *pesimistas* que es esencialmente malo y si se hace un balance de bienes y de males, la vida es peor que la nada.

Respuesta.—Manifiesto es, en verdad, que el mundo no tiene toda la perfección que podría tener, (1) pero aún que fuera más perfecto, siempre tendría límite, porque quien dice creatura dice ser contingente y limitado; en este caso reprochar a Dios el haber creado un mundo imperfecto es sencillamente reprochar la obra de la creación. Toda la cuestión pues consiste en averiguar si el mundo, a pesar de sus imperfecciones, es bueno o malo, si es preferible que exista o que no exista; y no hay duda que el ser es preferible al no ser, que la vida presente es buena, y que depende de nosotros, creaturas libres, el que proceda en ascensión continua hacia lo mejor y que se aproxime más cada día a la perfección. Por consiguiente la vida vale lo que nosotros queremos que valga, y si llega a ser mala no podemos acusar a nadie sino a nosotros mismos y a nuestra conducta.

2.° *MAL FISICO.* — Mientras que el mal metafísico es puramente negativo pues consiste en el defecto de ser o de perfección, el mal físico tiene un carácter positivo: es la privación de un bien debido a la naturaleza. ¿Cómo conciliar entonces el mal físico con la potencia

(1) Sobre la cuestión del valor del mundo hay tres opiniones: a) El *optimismo absoluto* (Malebranche, Leibnitz), según el cual el mundo, considerado en su conjunto, es el mejor de los posibles; b) El *pesimismo* (Leopardi, Schopenhauer, Hartmann, Bahnsem), que afirma ser el mundo esencialmente malo. La religión budista profesa también el pesimismo y enseña a sus adeptos que deben destruir en sí mismos el deseo de vivir, y tender al nirvana, esto es, al aniquilamiento del ser; c) El *optimismo relativo* (San Anselmo, Santo Tomás, Bossuet, Fenelón), es lo que nosotros exponemos.

y bondad de Dios, por qué hay tantos *desórdenes* en la naturaleza, por qué los terremotos, inundaciones, incendios, por qué las catástrofes, los azotes, peste, hambre y guerra, en una palabra, por qué el dolor? ¿Cómo justificar a Dios de haber rehusado a la naturaleza y a determinados seres la perfección a la cual parece que tenían derecho?

Respuesta.—A. *LOS DESORDENES DE LA NATURALEZA.* — A decir verdad, los *desórdenes* de la naturaleza, esto es la existencia de cosas, o de seres que parecen perjudiciales como los terremotos, inundaciones, calamidades, los animales dañinos, deben figurar en lo que llamamos mal metafísico; son la consecuencia inevitable de las imperfecciones del mundo. Considerado bajo este punto de vista, no podemos alcanzar el por qué del mal, por la sencilla razón de que nuestra ciencia es muy limitada y para juzgar una obra nos sería necesario conocerla en su conjunto y en sus pormenores.

B. *EL DOLOR.*—Además de esto, si el mal que existe en la naturaleza nos subleva es porque sufrimos sus consecuencias, todo pues se reduce a esta cuestión única: ¿por qué existe el dolor? Indudablemente el dolor es un mal, pero si puede convertirse en bien, si no es un fin, sino un medio, no podemos reprochar la bondad divina; para justificar la Providencia, basta establecer que el bien puede salir del mal físico y por consiguiente que es bueno el fin perseguido por Dios.

Conviene también no hacer a Dios ressponsable de los males que son obra del hombre. ¡Cuántos accidentes provienen de su temeridad o de su incuria, (1) cuántas enfermedades tienen su causa en la mala conducta de los individuos, (2) cuántas familias, cuántas sociedades son desgraciadas por su propia culpa! En cuanto a los casos en que el dolor no se pueda imputar al hombre, se ha de tener en cuenta que es una consecuencia de la naturaleza y la condición de un bien mayor.

---

(1) Ante ciertos cataclismos, como los de la Martinica y de Messina, cuyo recuerdo todavía es reciente, llega a sentirse un cierto impulso de maldecir la aparente ferocidad de las fuerzas de la naturaleza. Mas, con frecuencia estos desastres no acaecen, sino en aquellas regiones donde el hombre, con manifiesta temeridad, ha querido establecer una casa durable. El ha creído poder desafiar un peligro cuyas manifestaciones habían desaparecido, y casi siempre este denuedo ha sido recompensado con notables provechos (fertilidad de la tierra). ¿Por qué lamentarse, pues, el día que la naturaleza vuelve a usar, por un momento, de sus derechos que no había aún abdicado?» (De Lapparent, *La Providence creatrice*).

(2) «Seamos—dice Mr. Frayssinous—, más moderados en nuestros deseos... más sobrios, más templados, más alejados de la voluptuosidad y de los vicios que enervan a la vez el alma y el cuerpo, y veremos entonces como desaparecen la mayor parte de los males que nos aquejan.»

a) es la *consecuencia de su naturaleza.* El hombre como dotado de sensibilidad debe aceptar las penas de igual manera que las alegrías que se derivan de las facultades de su alma. *b*) Pero el dolor es sobre todo la *condición de un mayor bien,* ya en el orden físico, ya en el orden moral.—1. En el orden *físico,* es la *fuente del progreso,* estimulando la actividad e impulsando a la búsqueda de remedios que puedan curar el mal.—2. En el orden *moral* es la escuela de las más hermosas virtudes y un excelente medio de expiación.—1) *Escuela de las más hermosas virtudes.* El dolor es un maravilloso instrumento de perfección moral, desarrolla en el hombre las virtudes más altas, la paciencia, el dominio de sí, el heroísmo; no hay nada que dé a las almas su temple como el dolor, nada como él para conferirles esta grandeza moral, esta energía sobre-humana, esta delicadeza "este no se qué de acabado y perfecto" según frase de Bossuet, que distingue a las almas conocedoras del sufrimiento, de aquellas que no lo han conocido, o no se han resignado a soportarlo. Tenía razón el poeta cuando decía:

El hombre es un aprendiz, el dolor es su maestro;
Nadie llega a conocerse hasta que no le ha probado el dolor
(A. De Musset).

2) En fin el dolor es un excelente *medio de expiación,* es el crisol donde el hombre culpable purifica su alma. Viene a ser entonces "*la bonne souffrance*" que arranca al hombre a las cosas de la tierra y le hace volver su mirada al cielo (1). "Las pruebas ¿no tienen como efecto obligar al hombre a entrar dentro de sí mismo o aplicar su atención a la realidad eterna y al menosprecio de los placeres? ¡Cuántas almas, que se estaban perdiendo porque todo les sonreía en el mundo, han retornado a Dios, gracias a las decepciones disgustos y menosprecios! ¡quién no ha oído decir a la antigua sabiduría que la virtud languidece si no experimenta la contradicción y que se purifica en la adversidad, como el oro se purga y refina en el crisol, que se la reconoce por su fuerza en medio de las pruebas y que el más hermoso espectáculo es el del justo luchando con el infortunio y mos-

(1) Así entendido, el dolor puede trocarse en gozo, como lo atestigua el ejemplo de los santos. En lo más rudo del tormento, los grandes cristianos saben conservar el alma serena y hasta alegrarse, porque entonces se asemejan más al objeto de su amor: Jesús crucificado; y experimentan en sí mismos la verdad de estas palabras de la *Imitación,* «Cuando hayas llegado al punto que la tribulación soportada por amor de Cristo te parezca dulce y sabrosa, entonces habrás hallado el paraíso en la tierra.» (Lib. II, c. XII.)

tratándose superior a él? Si Dios, cuando nos castiga, obra como un padre que conserva a sus hijos bajo una disciplina severa, a fin de hacerlos virtuosos, como un médico que ordena un brebaje amargo para restablecer la salud o fortificarla, lejos de quejarse o de murmurar con motivo de las pruebas del justo, no hay por el contrario razones para bendecir y dar gracias? (1).

3.º *EL MAL MORAL.*—Con este título comprendemos:—*a*) todas las *infracciones* de la ley del deber—*b*) secundariamente todas las *injusticias morales* que se dan en el mundo. ¿Cómo admitir que Dios que es la misma santidad permita el pecado, y cómo explicar que un ser soberanamente justo haya repartido los bienes de este mundo de una manera tan desigual, pues, con frecuencia la fortuna sonríe a los malvados, mientras que los justos son víctimas del fracaso y de los más duros reveses?

Respuesta.—*a*) Decimos del *mal moral* como hemos dicho del físico; preguntarse porque Dios permite el pecado, pudiendo impedirlo, es preguntar de qué otro bien puede ser la condición; ahora bien, es fácil darse cuenta de que el pecado es una consecuencia de la libertad; para suprimir el pecado precisaría suprimir la libertad, y entonces ya no habría lugar para el bien moral, no existiría ni el mérito ni la virtud; y ¿quién osaría afirmar que un mundo sin libertad ni moralidad hubiera sido mejor que un mundo con el pecado y la virtud.

b) *La repartición desigual de bienes* es un hecho incontestable, pero no se debe exagerar; no siempre es desgraciada la virtud ni próspero el vicio; además hay un bien que no abandona al justo nunca ni aún en el seno de la miseria, un bien que a él sólo pertenece: la paz del alma que procede únicamente del testimonio de una buena conciencia. Pero conviene, sobre todo, no perder de vista que los bienes de la tierra son algunas veces perjudiciales y siempre son efímeros y la vida presente no es un término: existe una vida ulterior donde se harán las debidas compensaciones; poco importan, pues, las privaciones pasajeras si son prenda de una recompensa más elevada.

"La vida es un combate cuya palma está en el cielo"

Así la existencia del mal moral como del mal físico lejos de ser

(1) Bernaux. *La science sacrée*, tomo I.

un argumento contra la Providencia demuestra la necesidad de un Dios infinitamente justo, para restablecer en su día el equilibrio que no encontramos aquí abajo, de un Dios sabio que se sirve del sufrimiento temporal como de medio para conducirnos a la gloria eterna (1).

Bibliografía: Sobre la Creación.—PINARD, Art. *Création*, Dict. de la foi cath.—Mgr. FARGES, *La Vie et l'Evolution des Espèces* (Berche et Tralin).—GUIBERT, *Les Origines* (Letouzey); *Les Croyances religieuses et les Sciences de la Nature* (Beauchesne).—DUILHÉ DE SAINT-PROJET et SANDERENS, *Apologie scientifique du christianisme* (Poussielgue).—DE LAPPARENT, *Science et Apologétique* (Bloud).—GRÉGOIRE, *Le Matérialisme contemporain* (Col. Science et Foi).—Doct. LEBRUN, *La théorie de l'évolution* (Sc. et Foi).—DAUMONT, *Les preuves, les principes et les limites de l'évolution* (Sc. et Foi).—DAUMONT, *Les théories de l'évolution, Darwinisme et Néo-Darwinisme* (Sc. et Foi).—FANTOM, *Les Radiobes de M. Burke* (Rev. prat. d'Apol., 15 fév. 1906).—WINTREBERT, Rev. prat. d'Apol., 15 janv. 1907.—COLIN, *Les théories récentes de l'évolution*, Rev. prat. d'Apol., 19 mai 1910.—*L'Ami du Clergé*, année 1925, N.º 20.—*La Presse médicale*, 3 mai 1924.—LE DANTEC, *La crise du transformisme*.

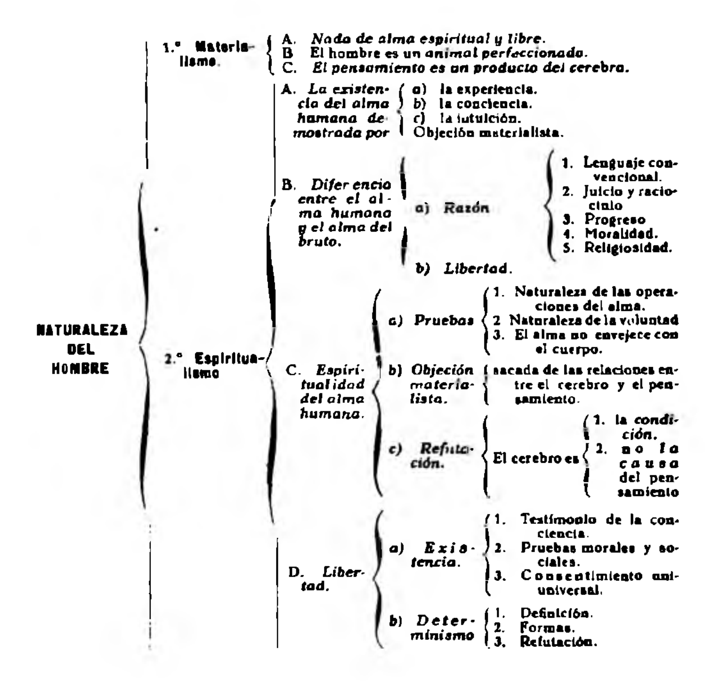
Sobre la Providencia.—MOISSANT, *Pour discuter le problème du mal*, Rev. prat. d'Apol., 15 avril 1910. *Traités de philosophie* du P. LAHR, de G. SORTAIS, etc.—PRUNEL, *Les Fondements de la Doctrine catholique*.—DE LAPPARENT, *La Providence créatrice* (Bloud).

———

SECCION II

EL HOMBRE

Capítulo I. — Naturaleza del Hombre.



NATURALEZA DEL HOMBRE

- **1.° Materialismo.**
  - A. *Nada de alma espiritual y libre.*
  - B. El hombre es un *animal perfeccionado.*
  - C. *El pensamiento es un producto del cerebro.*
- **2.° Espiritualismo**
  - A. *La existencia del alma humana demostrada por*
    - *a)* la experiencia.
    - *b)* la conciencia.
    - *c)* la intuición.
    - Objeción materialista.
  - B. *Diferencia entre el alma humana y el alma del bruto.*
    - a) Razón
      - 1. Lenguaje convencional.
      - 2. Juicio y raciocinio
      - 3. Progreso
      - 4. Moralidad.
      - 5. Religiosidad.
    - *b) Libertad.*
  - C. *Espiritualidad del alma humana.*
    - *a) Pruebas*
      - 1. Naturaleza de las operaciones del alma.
      - 2 Naturaleza de la voluntad
      - 3. El alma no envejece con el cuerpo.
    - *b) Objeción materialista.*
      - sacada de las relaciones entre el cerebro y el pensamiento.
    - *c) Refutación.*
      - El cerebro es
        - 1. la *condición.*
        - 2. *no la causa* del pensamiento
  - D. *Libertad.*
    - *a) Existencia.*
      - 1. Testimonio de la conciencia.
      - 2. Pruebas morales y sociales.
      - 3. Consentimiento uni-universal.
    - *b) Determinismo*
      - 1. Definición.
      - 2. Formas.
      - 3. Refutación.

Naturaleza del hombre.—El error materialista.—División del capítulo

102.--Hemos dicho (n.º 6) que la religión consiste en un conjunto de relaciones existentes entre Dios y el hombre; el hombre es pues, el segundo objeto que se impone a nuestro estudio. Más en el estudio del hombre la primera cuestión que interesa al apologista es la de su *naturaleza,* porque solamente la naturaleza de un ser permite hacer deducciones sobre su *origen y destino,* y por consiguiente sobre las *relaciones* que de aquí se pueden inferir entre él y su creador. A esta cuestión capital se pueden dar dos respuestas: la del *materialismo* y la del *espiritualismo.*

1.º El materialismo. —La doctrina materialista sobre el hombre es consecuencia de la doctrina del materialismo sobre Dios, sobre el origen de la vida y de las especies, que hemos expuesto en el anterior capítulo. Partiendo del principio que nada hay fuera de lo que pueda ser comprobado experimentalmente, los materialistas no admiten más que una substancia, la materia eterna que ha producido la vida por generación espontánea, y después, gracias a transformaciones sucesivas, todos los seres vivientes, incluso el hombre.

He aquí por lo demás, los puntos fundamentales que resumen la teoría materialista sobre el hombre:—*a*) el hombre está formado de una *sola substancia*: el cuerpo. El alma es una hipótesis inventada para explicar ciertos fenómenos que a primera vista parecen inexplicables para la sola materia. —*b*) Entre el hombre y el animal no hay diferencia de naturaleza; el hombre es un *animal perfeccionado* que debe su superioridad al desarrollo de su cerebro.—*c*) El *pensamiento* es un *producto de la materia cerebral; la libertad, una ilusión.*

A qué *graves consecuencias* lleva el materialismo, puede inferirse de estos tres puntos de su doctrina: si en el hombre hay una *sola substancia,* el cuerpo, si no hay diferencia de naturaleza sino de grado entre el hombre y el bruto, si el pensamiento no es más que un producto cerebral, en una palabra, si el hombre no tiene un *alma espiritual, y libre,* no puede existir la religión, pues se suprimen los dos términos, Dios y el alma; ya no puede haber moral ni deber pues aún suponiendo que se pueda distinguir entre actos buenos y malos, el hombre estaría privado de libertad y sometido al determinismo de la materia.

103.—**2.º El Espiritualismo.** —Contra una doctrina tan perniciosa queremos demostrar con el espiritualismo cristiano que el hombre está *formado de una doble substancia,* cuerpo y *alma* que entre él y el ani-

mal hay *diferencia de naturaleza,* que los hace irreductibles e imposibilita una descendencia común por vía de evolución, que sólo el hombre tiene *un alma espiritual y libre.* Al mismo tiempo, expondremos y refutaremos las objeciones materialistas. Este capítulo comprenderá tres artículos:—1. *Existencia.* 2. *Naturaleza* y 3. *Libertad del alma.*

Art. I. — **Existencia del alma humana. Objeción.**

104.—1.° **Existencia del alma humana.** —La *existencia del alma,* esto es, de una substancia que se distingue del cuerpo, que es el principio del conocer y del pensar nos está atestiguada simultáneamente por la *experiencia,* por la *conciencia* y por la *intuición.*

A. *EXPERIENCIA.*—La *observación* nos enseña que hay en nosotros dos clases de fenómenos: Los fenómenos *fisiológicos,* como la nutrición, digestión, circulación de la sangre, y los fenómenos *psicológicos,* como el pensamiento, el juicio, el recuerdo, etc., pero el más simple raciocinio nos dice que fenómenos de naturaleza diferente no pueden proceder del mismo principio, pues cual es el efecto debe ser la causa, luego debemos admitir en el hombre dos principios que expliquen el uno los hechos fisiológicos y los hechos psicológicos el otro.

B. *CONCIENCIA.*—*La conciencia* percibe en nuestro ser un principio que a través de las vicisitudes de la existencia permanece siempre el mismo; por lejano que sea mi pasado yo lo recuerdo como recuerdo lo que era en mi primera infancia, cuales fueron mis gustos, mis ideas, mis inclinaciones. Así me veo forzado a admitir que ha habido en la marcha de mi existencia algo más que una serie más o menos larga de hechos sin lazo que los relacione, porque es evidente que un fenómeno no lleva en sí la memoria de aquellos que lo precedieron. Aún más, yo me siento responsable de las faltas que he cometido hace ya muchos años; esto no se comprendería si la causa de estos actos hubiera sido totalmente cambiada, luego es necesario concluir que hay en nosotros un principio que permanece siempre idéntico, que hace que yo sea el mismo ser, la misma persona en las diferentes etapas de mi vida, un principio permanente en una palabra que constituye mi identidad personal. Ahora bien, el cuerpo no puede ser este principio porque científicamente se ha demostrado que está sometido al *torbellino vital,* que evoluciona y se transforma incesantemente hasta tal punto que en algunos meses según ciertos fisiólogos (Flourens) y solamente en un mes según otro (Moleschot) se hace la renovación

total, habiendo un cambio completo de todas las moléculas que le componen; luego esta substancia idéntica que la conciencia nos revela no puede confundirse con el cuerpo, este principio es el alma. (1)

C. *INTUICION.*—Además de los *razonamientos* que preceden y demuestran la existencia de una substancia inmutable, la *intuición* descubre en el fondo de nuestro ser un principio que produce nuestro pensamiento y nuestra acción y que no puede ser el cuerpo; este principio distinto del cuerpo es lo que llamamos alma.

Conclusión.—El hombre pues, está compuesto de dos substancias distintas que totalmente difieren en naturaleza; la una extensa, compuesta, mudable, o en otros términos, material, es el *cuerpo;* la otra inextensa simple, idéntica, en otros términos, inmaterial, es el *alma* (2).

105.—2. **Objeción.** —Nadie ha visto el alma, dicen los materialistas, pero la ciencia experimental nos prohibe creer en aquello que no puede ser comprpobado. "Un hombre razonable, dice Broussais, no puede admitir la existencia de una cosa que no está demostrada por ninguno de los sentidos." Luego hay que considerar la existencia del alma como una hipótesis desprovista de fundamento.

Respuesta. —Es cierto que el alma no cae bajo la observación de los sentidos, pero ¿es verdad que los sentidos, es decir la percepción exterior, sea el único medio de conocer? Creemos por el contrario que la *conciencia* es un procedimiento también legítimo y acabamos de establecer que percibe directamente el yo, sus actos y sus modificaciones, al mismo tiempo que su permanencia. Por lo demás, decir que el alma no existe porque no se la ve es un argumento que puede volverse contra aquellos que lo invocan, porque si el pensamiento fuera un producto de la materia una función del cerebro, ¿cómo es que los materialistas no pueden comprobarlo experimentalmente? luego podemos concluir que el alma no se ve, no porque no exista, sino porque es *espiritual* (véase núm. 108).

---

(1) Este argumento de la renovación integral se presta a bastantes discusiones. Nosotros nos limitamos a reproducir el original. (*Nota del traductor.*)

(2) Uno de los problemas más arduos que se presentan al espíritu humano es el explicar cómo dos substancias de naturaleza tan opuesta pueden unirse, formar un todo armonioso y ejercer el uno sobre el otro una influencia recíproca. Las soluciones propuestas no tienen más que un valor relativo. Por lo demás, esta cuestión interesa más al filósofo que al apologista. Remitimos, pues, al lector, a los tratados de Filosofía. Recordemos únicamente la teoría del *animismo*, profesada por Aristóteles y después por Santo Tomás y los escolásticos, según la cual el cuerpo y el alma son dos substancias incompletas que constituyen con su estrecha unión un *todo substancial*, llamado compuesto humano, en el cual el alma vivifica el cuerpo y es la forma que le anima, distinguiéndole de los demás. Sin embargo, aunque el alma sea incompleta, si se la considera en el conjunto de sus facultades, algunas de las cuales (sensibilidad, percepción exterior...) nece-

Art. II. — Naturaleza del alma humana.

§ I.—El alma del hombre y el alma de los animales

106.—El hombre tiene un *alma*, es decir un principio que es la causa de los fenómenos psicológicos que es imposible explicar por las simples fuerzas físico químicas.—Más, se dirá, en este sentido los animales también tienen un alma.——La cuestión que se plantea es, saber si hay entre una y otra *diferencias esenciales*, de tal manera que no pueda concebirse la transición de la una a la otra. Ahora bien, dos facultades caracterizan el alma humana y la distinguen completamente del alma de las bestias, estas dos facultades son la *razón* y la *libertad*.

A. *LA RAZON*.—Bajo el título de *razón* no se ha de entender aquí la inteligencia en general, esto es la simple facultad de conocer, porque bajo este punto de vista hay rasgos comunes entre la inteligencia del hombre y la del animal; uno y otro tienen conocimientos sensibles que abarcan objetos particulares y determinados, poseen la memoria de las cosas sensibles, la facultad de recordar y de asociar las sensaciones, las impresiones exteriores, y aún se admite que los animales tengan la facultad imaginativa.—La razón, de que vamos a hablar, por consiguiente es la *facultad de pensar y razonar* que pertenece exclusivamente al hombre, y que tiende un abismo entre él y el animal. Por su razón, el hombre tiene el poder de *abstracción*, (1) de separar de lo particular las ideas generales: tendrá por ejemplo, la noción del triángulo en general sin pensar en el triángulo tomado en particular; llega a alcanzar las *realidades inmateriales*, como la verdad, el bien, la belleza, el ser, la substancia, etc., etc.

De esta facultad de pensar, razonar y abstraer se derivan consecuencias de gran importancia que levantan una barrera entre el hombre y el animal; tales son: 1. El *lenguaje*. Sin duda los animales tienen un *lenguaje natural*, compuesto de signos exteriores, mediante los cuales manifiestan las impresiones de su alma, pero lo que no han podido ni podrán jamás, es crear el *lenguaje artificial, convencional*, que sirve para traducir el pensamiento, y si la impotencia que observamos en ellos es definitiva no se debe atribuir a que les falte el órgano de la palabra—(el mono tiene todos los órganos que se requieren, incluso la

---

sitan el concurso de los órganos, en sus facultades superiores, es una substancia completa, capaz de vivir con vida propia.

(1) La palabra *abstraer* significa aquella operación del espíritu que consiste en considerar una cualidad separada del objeto que la posee: por ejemplo: la blancura de una pared, abstrayéndola de la pared que la posee. La palabra *abstracto* es la opuesta de la palabra *concreto*.

campanilla; los periquitos repiten las palabras que se les enseña sin comprenderlas)—es que les falta el pensamiento, y el lenguaje convencional tiene como finalidad justamente la expresión del pensamiento. 2. *El juicio y el raciocinio.* El hombre tiene el poder de comparar las ideas entre sí, de estudiar sus relaciones, y de pronunciar *juicios*, después puede comparar estos juicios y por el *raciocinio* deducir de ellos nuevas conclusiones. El animal, no teniendo la facultad de pensar, es incapaz, por lo mismo, de juicio y de raciocinio. 3. *El progreso.* Gracias al razonamiento y al lenguaje, esto es, al poder de comunicar sus pensamientos, los hombres desarrollan sus conocimientos incesantemente hasta el punto que la humanidad sigue una marcha continua por el camino del progreso y de la civilización. El animal tiene admirables instintos de que servirse pero no inventa ni progresa; el arte maravilloso con que la abeja dispone su colmena no se ha modificado desde el primer día en que existen abejas; siempre es la misma perfección, que parece más bien la perfección de una máquina, que desde el primer instante de funcionar cumple perfectamente su tarea, pero no puede realizar ninguna otra. El *instinto* es pues, para el animal una facultad preciosa que suple a la razón; sin embargo, hay que convenir que entre el instinto y la razón nada hay común, el uno no puede conducir a la otra. 4. *La moralidad.* Gracias a su razón el hombre adquiere las nociones de bien y de mal y su conciencia le dice que las acciones buenas le están preceptuadas y las malas prohibidas; el animal no hace semejante distinción; si evita el mal es por miedo del castigo cuya memoria guarda. 5. *La religiosidad.* Si el hombre es un ser religioso es porque su razón le demuestra la existencia de un Creador, mientras que el animal, privado de la facultad de pensar y de razonar, no puede elevarse hasta Dios. "Sólo la naturaleza humana, dice Bossuet, conoce a Dios y he aquí, por este solo término, a los animales muy por debajo de ella hasta lo infinito". (1)

107.—B. *LA LIBERTAD.*—La segunda facultad por la cual el hombre se distingue del animal es la *libertad.* La libertad es, por lo demás, una consecuencia de la razón; para elegir entre dos cosas es necesario conocer por la razón los motivos que inclinan más a un lado que a otro. El animal no puede dejarse guiar sino por sus sensaciones, sus apetitos y su instinto: cada impresión recibida por los órganos de

(1) Podría aún mencionarse el reir como una de las características más curiosas que diferencian al hombre del animal. El lado cómico o ridículo de las cosas que mueven a risa, suponen la razón para percibirlos.

sus sentidos, al transmitirse al cerebro provoca una acción refleja, esto es una reacción relacionada con la impresión recibida. Si en el hombre las sensaciones se convierten también en vibraciones cerebrales, él tiene a lo menos el poder de modificar sus resultados, de dirigir las fuerzas puestas en juego y de transformarlas. Más adelante, probaremos que el hombre tiene este poder (núm. 111). Hay derecho pues a concluir que, gracias a estas dos facultades *razón y libertad,* el hombre está separado del bruto por una distancia infranqueable, que la evolución no puede explicar el paso del alma del animal al alma del hombre y que sólo la acción divina ha podido crear el alma humana (1).

§ II.—Espiritualidad del alma humana. — Objeción materialista

108.—La razón y la libertad son las dos facultades que distinguen al alma humana del alma de las bestias; debemos ahora avanzar un paso más y preguntarnos de *qué naturaleza* es el principio productor del pensamiento; debemos pues demostrar con el espiritualismo cristiano que el alma humana es una *substancia espiritual* y no material, como pretenden los materialistas.

1.° **Espiritualidad del alma humana.** —A. CONCEPTO.—Una substancia *espiritual* o *inmaterial* es una substancia independiente de la materia en su ser y en sus operaciones; una substancia *material* por el contrario es aquella que en su ser y en su obrar depende intrínsecamente de la materia, por ejemplo las almas vegetativas y animales que no tienen ser ni operación sino por la materia y los órganos a que están unidas. Se ve, por consiguiente, cuan grave es esta cuestión de la espiritualidad del alma, porque si el alma del hombre no fuera espiritual, si en su operación dependiera del cuerpo, no le podría *sobrevivir.*

B. PRUEBAS.—De la definición que precede se deduce que para probar la espiritualidad del alma humana hay que establecer que posee una existencia y acción *propias,* cuando menos en su *vida intelectiva.*

a) *Prueba sacada de la naturaleza de las operaciones del alma.*—Es un principio admitido en filosofía que el obrar sigue al ser; en otros términos, que la naturaleza de los efectos indica la naturaleza de las causas; luego se puede juzgar de la esencia de un ser por sus operaciones y también por los objetos de sus operaciones. Ahora bien, nosotros

(1) Esta imposibilidad del paso del animal al hombre puede ser invocada como prueba de la existencia de Dios. Si, en efecto, el alma humana no puede salir por evolución del alma animal, necesariamente es preciso recurrir a alguien que la cree directamente.

concebimos ciertos objetos que nada tienen de común con la materia: tales son la idea de verdad, bien, belleza, ideal, deber, virtud, tales son también todas las ideas abstractas; luego hemos de concluir que estas ideas tienen por principio un agente de la msma naturaleza, esto es un agente inmaterial, pero como el cuerpo es material, hay que admitir aparte de él un *principio espiritual.*

b) *Prueba sacada de la naturaleza de la voluntad.*—La libertad de que gozamos para elegir entre dos objetos, entre el bien y el mal, la facultad que tenemos de obrar o no obrar, prueba igualmente en nosotros un principio de acción que no es la materia, porque la materia es inerte, indiferente al reposo o al movimiento, y como consecuencia, incapaz de modificar el estado en que se halla. Luego si el alma es libre, si puede moverse a su sabor es porque no está como el cuerpo sometida a las leyes de la materia.

c) *La espiritualidad del alma* aparace aún en el hecho que la inteligencia lejos de debilitarse con la edad, se desarrolla frecuentemente y se aprovecha de la experiencia adquirida. Mientras que los sentidos enflaquecen con el tiempo y la vista, el oído y el gusto decaen con sus órganos, se ven ancianos que guardan su inteligencia más vigorosa y lúcida que la tuvieron en sus años floridos; este fenómeno sería inexplicable en las hipótesis de que el alma, aún en sus facultades superiores, fuera dependiente del cuerpo.

109.—2.° **Objeción Materialista.—El cerebro y el pensamiento.—** A. El gran argumento de los materialistas contra la existencia del alma o al menos contra el alma espiritual y distinta de la materia está tomado de las *RELACIONES ENTRE EL CEREBRO Y EL PENSAMIENTO.*—El cerebro, dicen los materialistas, es la causa única productora del pensamiento. "El cerebro, según K. Vogt, segrega el pensamiento como el hígado segrega la bilis y los riñones la orina"; y Bouchner, en una fórmula más hábil y con menos apariencia de falsedad, declara "que hay la misma relación entre el pensamiento y el cerebro que entre la bilis y el hígado, la orina y los riñones" y creen hallar la prueba de que el cerebro es la causa del pensamiento en la estrecha *correlación* existente entre uno y otro, por el hecho de que, a mayor desarrollo del cerebro corresponde mayor inteligencia; y en el otro hecho de que los accidentes,—lesiones, alteraciones morbosas— que afectan al cerebro tienen en el pensamiento su repercusión.

B. Y ahora ¿se quiere saber el *proceso* del pensamiento?—Para mostrar cómo el cerebro produce el pensamiento, los materialistas in-

vocan la ley física de la *transformación de fuerzas*. "El pensamiento, dice Moleschott, es un movimiento de la materia" es una forma de movimiento propio de la substancia de los centros nerviosos, y es lícito afirmar que el cerebro piensa como el músculo se contrae: de una parte y de otra los hechos se explican por una *transformación de las fuerzas*. Así la vibración nerviosa se convierte en sensación, emoción, pensamiento, e inversamente, el pensamiento se transforma en emoción, determinación voluntaria, vibración nerviosa, y después en movimiento muscular y mecánico.

Refutación. — A. *LAS ESTRECHAS RELACIONES QUE EXISTEN ENTRE EL CEREBRO Y EL PENSAMIENTO* no se pueden poner en duda; pero lo que se trata es de saber si el cerebro es la *causa*, o la *condición* del pensamiento.—*a*) Si es *causa*, debe haber siempre una *ecuación entre el cerebro y la inteligencia*, porque es un principio general que en las mismas condiciones, la misma causa produce siempre los mismos fectos, y tendrían entonces que decirnos como se puede, establecer esta *correlación*. El valor de la inteligencia depende del *peso* o del *volumen* del cerebro, o del número y la *finura* de sus *circunvoluciones* o de la *cualidad* de la substancia que le compone y de su riqueza en fósforo? Los materialistas se sentirían muy embarazados para responder, porque si dicen que el *peso*, se les objeta enseguida: al lado de un cerebro como el de Cuvier que pesaba 1830 gramos, el de lord Biron 1795 gramos, se les puede citar el de otros como el de Gambetta que no pesaba más que 1160; si alegan el *volumen*, la *cerebrologia* o ciencia de las funciones del cerebro les demostrará que la cubicación del cráneo oscila en todas las razas entre límites estrechos: 1477 y 1588 cc. y sin embargo hay que admitir que existen razas que son superiores por su grado de inteligencia. Las deducciones hechas por la comparación entre el *número* y *finura* y riqueza en fósforo de las circunvoluciones, tampoco tienen más sólido fundamento; la correlación pues entre el cerebro y el pensamiento está lejos de ser una ley rigurosa, y por consiguiente la tesis materialista parte de un falso supuesto. Aún más, la cerebrologia ha llegado a establecer la perfecta *semejanza morfológica* del cerebro humano y el del simio; ¿cómo se explica que, siendo idénticos los cerebros, sólo el hombre piense y raciocine?

Además, otros dos hechos se levantan contra la doctrina materialista: la locura y las localizaciones cerebrales.—1. *La locura*. Está reconocido que la locura puede existir sin lesión cerebral; ¿cómo ex-

plicar que un instrumento que es la causa única del pensamiento funcione mal estando intacto?—2. *Las localizaciones cerebrales.* Hubo un tiempo en que los materialistas fundaban grandes esperanzas sobre la teoría de las localizaciones cerebrales; habían determinado el lugar de los centros sensitivos y motores, de la memoria, etc. y aún creían poder localizar el pensamiento en los lóbulos frontales, pero su teoría, que estaba insuficientemente demostrada por la experimentación, ha sido arruinada completamente por las comprobaciones médicas realizadas durante la guerra 1914-1918. Se han podido observar numerosos casos de *lesiones cerebrales*—pérdida considerable de substancia cerebral, "ablación de los pretendidos centros sensitivos y motores, los lóbulos frontales hechos tortilla—sin que los heridos se hayan resentido gravemente y sin que hayan cesado en el uso de sus facultades, de sentir, andar, pensar, hablar, como antes de la lesión; luego hay que concluir, contra la teoría de las localizaciones, que no hay en el cerebro *ninguna región que sea la sede y órgano del pensamiento.*

b) En segundo lugar si el cerebro es la *causa* del pensamiento, debe haber *semejanza de naturaleza entre el efecto y la causa;* luego si la causa es material, el efecto también debe serlo. La frase de K. Vogt se vuelve contra la tesis materialista. Es verdad que el hígado segrega la bilis, pero aquí el efecto es material como su causa; para que la comparación fuese verdadera sería necesario que el cerebro que es material, compuesto y múltiple produjese un efecto del mismo orden; pero la inteligencia es una y simple, y sus ideas no tienen nada de común con la materia, luego no procede de una causa material, supone una actividad *inmaterial* que es el alma.

c) En fin, ¿cómo conciliar la *identidad personal del yo,* de que hablamos más arriba (núm. 104) con el cambio continuo de los cuerpos y del cerebro en particular, cómo lo idéntico puede ser fruto de la mutación y cómo las moléculas nuevas que han sustituido a las antiguas en el cerebro pueden guardar el recuerdo de los hechos o de las impresiones que afectaron a las moléculas, cuyo lugar ellas han ocupado?

d) Debemos pues, concluir, con el espiritualismo, que el cerebro no *es la causa del pensamiento,* sino únicamente la *condición;* no hay pues órgano de la inteligencia; es simplemente un instrumento a su servicio, semejante al arpa que no puede dar sus sonidos sino bajo los dedos del arpista. *El alma sóla es la causa del pensamiento;* absolutamente hablando no necesita de ningún órgano, pero en el estado

actual de las cosas, toda vez que no pensamos sino valiéndonos de imágenes que son transmitidas al cerebro por los órganos de los sentidos, el cerebro es un *instrumento necesario* al ejercicio del pensamiento. Luego no hay que extrañarse de que los accidentes, las lesiones acaecidas en los centros nerviosos paralicen las funciones que deben desempeñar. De una arpa rota, el artista no puede sacar sonidos y no deja por eso de ser arpista.

B. *EN CUANTO AL PROCESO DEL PENSAMIENTO,* nada empece que sea el mismo en las dos hipótesis; que el cerebro sea causa o simplemente condición, la manera de funcionar es la misma. Por el hecho de servirse el alma del cerebro como de *instrumento,* la producción del pensamiento debe ir acompañada de fenómenos materiales que dependen de la física; nada pues, tiene de particular que entre en vibración, que desprenda calor y de margen a nuevas substancias químicas. El error de los materialistas está en detenerse allí, y concluir que el pensamiento, por estar unido al movimiento, no es más que movimiento. De lo que precede podemos deducir que el cerebro sólo no explica el pensamiento y que por consiguiente *no es la causa de él;* sólo es *la condición necesaria,* al menos en el estado presente de la humana naturaleza.

Art. III. — **Libertad del alma.**

§ I.—El libre albedrío. Noción. Existencia

110.—**1.° Noción.** — Etimológicamente, ser *libre* (latín, *liber*) es estar desligado de todo vínculo. Y como hay vínculos físicos, materiales (cadenas) y vínculos morales (leyes) hay también dos clases de libertad: la libertad *física* y la libertad *moral.* Es claro que no gozamos de estas dos libertades, siempre ni de una manera completa. Así el prisionero encadenado no tiene libertad física y ninguno de nosotros goza de una absoluta libertad moral, porque la ley moral la restringe en la medida en que nos impone sus preceptos. Luego en este punto nuestra libertad sólo comprende aquello que no está prohibido por nuestra conciencia.

La *libertad* de que hablamos aquí, o mejor, el *libre albedrío* es el poder que tiene la voluntad para elegir dada una alternativa, para obrar o no obrar, para decidirse por una cosa o por otra, sin que esté constreñida por ninguna fuerza interior ni exterior. Mientras que la materia obedece *necesariamente* a las leyes que la rigen, y los ani-

males siguen irresistiblemente los impulsos del instinto, el hombre es dueño de sus decisiones y opta por una cosa u otra, según le place. Luego es la libertad la que hace del hombre solo, un ser *moral, responsable,* capaz de *mérito* y de *demérito.* De aquí la importancia de probar la existencia del libre albedrío.

111.—**2.° Existencia.** —*A. PRUEBA DIRECTA. Testimonio de la conciencia.* — "Estamos tan seguros — dice Descartes — de nuestra libertad moral, que no hay nada que conozcamos tan claramente."

Antes de obrar, deliberamos; en el momento de obrar fijamos nuestra elección. Ahora bien, deliberar y elegir son dos actos que dan testimonio de nuestra libertad; y aunque *teóricamente* niegan algunos la libertad, *prácticamente* nadie la pone en duda, y cuanto más hemos reflexionado y pesado previamente el pro y el contra, más libres y responsables nos creemos al comprobar que no hemos seguido el primer impulso ciego.

B. *PRUEBA INDIRECTA.* — *a*) *Pruebas morales.* — 1. La existencia de la *ley moral* implica la libertad. Todos admitimos que hay reglas de conducta que se imponen a nuestra voluntad, que ciertos actos nos están prohibidos, como otros mandados. Pero tal estado de cosas sería absurdo si no tiviésemos la libertad de cumplir los deberes prescritos. — 2. La *educación* postula igualmente la libertad. Porque ¿cuál es el fin del educador? Dirigir la voluntad del educando, impulsándole a practicar ciertos actos y a desviarlo de otros; lo que sería irrealizable si no hubiera posibilidad de optar, lo que es propio del libre albedrío.

b) *Pruebas sociales.* — 1. Muchas *instituciones sociales* suponen la libertad: por ejemplo, los contratos, los compromisos, las promesas, que ningún valor tendrían si los interesados no fuesen libres para cumplir lo tratado. — 2. Las *prohibiciones* decretadas por las leyes civiles tampoco se comprenderían si los individuos no pudieran obrar de muy diversas maneras en una situación dada. — 3. Las *penalidades* que sancionan las leyes no tendrían fundamento moral, quitado el libre albedrío; pues sería cruel y tiránico el castigar actos impuestos por la necesidad. A esto, los adversarios de la libertad, objetan que en cualquier hipótesis los castigos son útiles para la sociedad, por ser el único medio de garantizar el orden y asegurar la protección recíproca de los ciudadanos. La observación es justa, pero si el castigo de los culpables es útil, aun cuando el hombre no fuese libre, también perdería por ese hecho todo carácter moral. Por lo demás, los

hechos hablan en contra de esta manera de pensar, pues antes de la sentencia buscan siempre los jueces si hay razones — ignorancia, flaqueza, falta de premeditación—que disminuyan la responsabilidad o que sirvan de atenuante, lo que sería supérfluo si la pena sólo tendiera a corregir y a curar.

C. *PRUEBA SACADA DEL CONSENTIMIENTO UNIVERSAL.* — "No solamente—dice J. Simón (*El deber*), todos los hombres, desde que el mundo existe, creen en la libertad, sino que esta creencia es natural e invencible. El salvaje cree en su libertad como el ciudadano de una sociedad civilizada, el viejo como el niño... Aquel que a fuerza de cavilar se ha creado un sistema en que no tiene lugar la libertad, habla, siente y vive como si creyera en ella. No encontraréis un fatalista sin orgullo ni remordimientos... Luego tenemos que decir, o que el hombre es libre o que ha sido creado para creer invariablemente en el error".

§ 2. — EL DETERMINISMO.

112.—1.° **Definición.** — Por *determinismo* se entiende todo sistema que niega la libertad pretendiendo que la voluntad del hombre está siempre determinada a tal cosa más que a tal otra por influencias *necesitantes.*

113.—2.° **Formas.** — Según la naturaleza de las influencias el determinismo reviste diferentes *formas.* Se llama:-*a*) determinismo *teológico* o *fatalismo,* cuando se supone la voluntad sufriendo la influencia divina de una manera necesaria:—*b*) determinismo *científico* si se considera el hombre como sometido a las leyes necesarias de la materia; — *c*) determinismo *fisiológico* o *psicológico* si se mira al hombre como arrastrado necesariamente por las condiciones de su naturaleza.

114.—3.° **Determinismo teológico.** — Esta primera forma de determinismo se subdivide en varias especies: — 1. El *fatalismo* que encontramos en la base de ciertas religiones, que fué como el dogma fundamental de la religión griega y lo es todavía en la musulmana. En este sistema los hombres son conducidos por una fuerza inexorable y ciega que se llama Destino (latín *fatum,* de donde el nombre, fatalista) cuyos efectos ni se pueden prever ni cambiar. Nadie escapa a su destino; lo que debe acontecer, acontecerá; "Estaba escrito", dicen los discípulos de Mahoma; luego el esfuerzo es inútil y lo más práctico es abandonarse a su suerte. — 2. El *fatalismo panteista.* Toda doctrina panteista lleva necesariamente, al fatalismo; porque si Dios es

la única substancia, si todo es Dios, no queda ya lugar para el libre albedrío, porque Dios es el ser necesario y lo contingente no halla cabida en Él. — 3. El *fatalismo teológico* o *predestinacionismo,* según el cual, el destino de los hombres malos o buenos está prefijado por la voluntad divina, de tal suerte que no hay medio de alterarlo. Por otra parte el hombre es incapaz de hacer el bien sin la gracia, y la gracia es un don puramente gratuito; luego no podemos influir en la naturaleza de nuestro destino y hemos de aceptarlo íntegro como Dios quiere decretarlo.

Refutación.—1. Se ve bien a las claras que *el fatalismo mahometano* separando los efectos de las causas, proclamando que los efectos llegan necesariamente, aun prescindiendo de sus causas, y que es inútil huir el peligro si está escrito que se debe ser víctima de él, es un sistema absurdo y completamente irracional.—2. El *fatalismo panteista* no es más defendible. Basta un momento de observación para descubrir en todas partes cosas que comienzan, que se transforman, que evolucionan sin cesar, esto indica que el mundo es contingente, pues el cambio es incompatible con la idea de ser necesario. — 3. Las dificultades que se originan del *predestinacianismo* (Lutero, Calvino) han sido ya refutadas al tratar la presciencia divina (N.° 72). Es cierto que nuestros actos están previstos y predeterminados por Dios, pero lo son en conformidad con su naturaleza, esto es, nuestros actos libres están previstos y predeterminados como libres; también es cierto que el hombre nada puede sin la gracia y que la gracia es un don puramente gratuito pero Dios no la rehusa a nadie y la voluntad del hombre es la que acepta o rechaza los auxilios que Dios pone a su disposición.

115.—4.° **Determinismo científico.** — El determinismo científico es el que está en moda. Invoca dos principios de la ciencia, indiscutibles en suposición suya: el determinismo universal y el principio de la conservación de la energía. — 1. *Determinismo universal.* En el mundo todo obedece al determinismo, es decir, a una ley, según la cual todos los fenómenos están enlazados entre sí por relaciones necesarias; todos los hechos se derivan de otros, como los efectos de sus causas. Además el determinismo es una *condición de la ciencia*: esta no podría establecer sus leyes en la hipótesis de la libertad.

2. *Conservación de la energía.* Según este principio, la cantidad de energía existente en el mundo permanece constante; se transforma, pero no aumenta ni disminuye. De aquí se sigue que nuestras decisiones, que nos parecen libres, no son en realidad más que un nuevo esta-

do de fuerzas que están en nosotros y que se transforman según una ley necesaria y absoluta. El determinismo científico forma parte de la doctrina materialista que, viendo en el mundo una sóla substancia, la materia, pretende que todos los fenómenos son regidos por las leyes de la mecánica.

Refutación. — 1. Decir que el *determinismo* que observamos en el mundo es una *regla universal*, es una afirmación cuya prueba sería difícil. De que el determinismo de las leyes parezca regir todos los fenómenos del orden físico ¿se puede concluir legítimamente que rija también en el mundo del espíritu? Y hay menos razón de concluir así cuando se considera que los dos órdenes de hechos no tienen entre sí nada de común, y lo que es verdadero para el uno, puede no serlo para el otro. Además ¿es verdad que el libre albedrío se opone a la ciencia, esto es, a la determinación de las leyes? De ninguna manera. La ley dice que la misma causa produce los mismos efectos en las mismas circunstancias; pero si mi voluntad modifica las circunstancias, si hace por ejemplo, desviarse un movimiento de su dirección normal, es manifiesto que la ley permanece la misma, a pesar de mi intervención, aunque no se siga el efecto, por la no aplicación de la ley a aquel caso. La ciencia, por tanto, nada tiene que temer de la libertad y puede continuar estableciendo las leyes que rigen el mundo de la materia. — 2. Lo dicho del determinismo de las leyes vale para el principio de la *conservación de la energía*. Los deterministas no pueden demostrar que este principio, que se aplica a las fuerzas de la naturaleza valga igualmente para la voluntad. Pero, aún suponiendo que nuestras determinaciones sean transformación de fuerzas residentes en nosotros, siempre nuestra voluntad está facultada para dirigirlas en un sentido o en otro, lo cual basta para constituir la libertad.

116.—5.° **Determinismo fisiológico.** — Según el determinismo fisiológico, nuestros actos que creemos libres, son en realidad la resultante de causas físicas, como el medio, el clima, el temperamento y todo lo que constituye el carácter de cada individuo. Tanto es así, que si conocemos el carácter de un hombre y las circunstancias en que se halla podremos prever qué decisión tomará.

Bibliografía.— Sin duda, el temperamento, el carácter, las circunstancias de tiempo y de lugar son factores muy importantes y tienen una gran influencia sobre nuestras determinaciones, pero no explican todos nuestros actos. La prueba de ello es que muchas veces obramos diferentemente en circunstancias idénticas. La previsibilidad sería

muy relativa, pues el carácter cambia y, justamente, a la voluntad pertenece el modificarlo. En la hipótesis del determinismo fisiológico, la virtud se confundiría con un afortunado temperamento; y ¿no es verdad, por el contrario, y la experiencia lo demuestra, que la educación endereza los caracteres y que según Bossuet, un alma generosa es dueña del cuerpo que ella anima?

117. — 6.° **Determinismo psicológico.** — Este determinismo pretende que nuestras decisiones estén siempre determinadas por el motivo más fuerte, no, desde luego, por el que tenga más gran valor moral, como el deber, el mayor bien en sí, sino por el motivo que ejerce mayor atractivo sobre nosotros, sobre nuestra inteligencia y señaladamente sobre nuestra sensibilidad. Así el egoísta se deja guiar por su interés, el avaro por el amor del tesoro, el ambicioso por sus sueños de gloria.

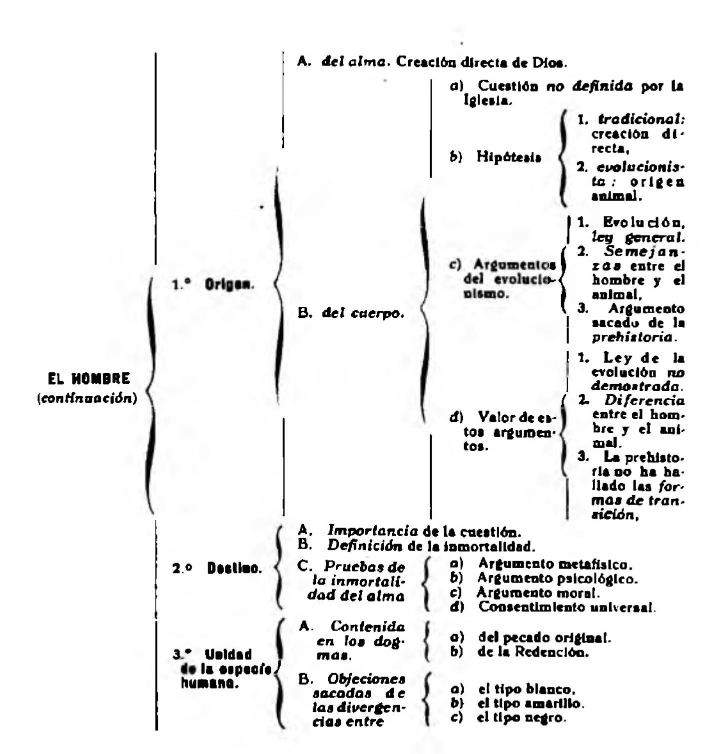
Refutación. — No es verdad que nuestras determinaciones dependan siempre del mayor atractivo; con frecuencia, por el contrario, el hombre resiste a sus inclinaciones, prefiere el sacrificio al placer: el egoista no obra siempre como tal, ni el avaro, como avaro... Naturalmente el motivo que arrastra nuestra voluntad es más fuerte, pero conviene determinar si es el más fuerte por que ha sido elegido o si ha sido elegido por ser el más fuerte.

Conclusión. — Ninguno de los sistemas brevemente expuestos debilita las pruebas de la existencia de la libertad. Podemos, pues, concluir que Dios ha dotado al alma humana de la noble prerrogativa de poder elegir entre el bien y el mal, de ser dueña de su destino. Pero escribe Paul Janet: "el hombre no es verdaderamente libre sino cuando se ha libertado no solamente del yugo de las cosas exteriores, sino también del yugo de sus pasiones. Todo el mundo reconoce que aquel que obedece a sus deseos de una manera ciega no es dueño de sí mismo, es esclavo de su cuerpo, de sus sentidos, de sus deseos, de sus temores... En este sentido no cabe comprender la facultad de hacer el bien o el mal, de elegir entre el uno y el otro. Por el contrario, hacer el mal es dejar de ser libre, hacer el bien es serlo con efecto." (1)

Bibliografía. — Véase el capítulo siguiente.

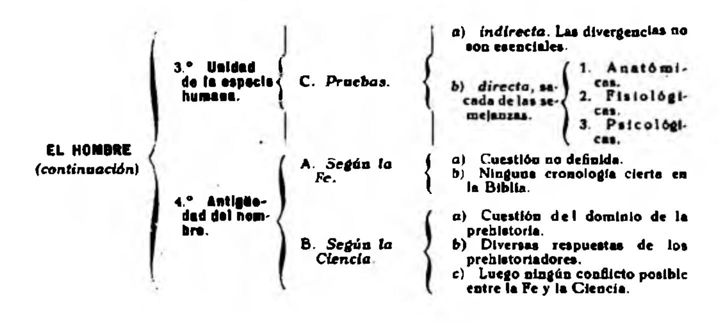
(1) **Paul Janet, *La Morale*, lib. II.**

Capítulo II. **Origen y Destino del hombre.—Unidad de la Especie humana.—Antigüedad del hombre.**



EL HOMBRE (*continuación*)

- **1.° Origen.**
  - A. *del alma.* Creación directa de Dios.
  - B. *del cuerpo.*
    - a) Cuestión *no definida* por la Iglesia.
    - b) Hipótesis
      1. *tradicional:* creación directa.
      2. *evolucionista:* origen animal.
    - c) Argumentos del evolucionismo.
      1. Evolución, *ley general.*
      2. *Semejanzas* entre el hombre y el animal.
      3. Argumento sacado de la *prehistoria.*
    - d) Valor de estos argumentos.
      1. Ley de la evolución *no demostrada.*
      2. *Diferencia* entre el hombre y el animal.
      3. La prehistoria no ha hallado las *formas de transición,*
- **2.° Destino.**
  - A. *Importancia* de la cuestión.
  - B. *Definición* de la inmortalidad.
  - C. *Pruebas de la inmortalidad del alma*
    - a) Argumento metafísico.
    - b) Argumento psicológico.
    - c) Argumento moral.
    - d) Consentimiento universal.
- **3.° Unidad de la especie humana.**
  - A. *Contenida en los dogmas.*
    - a) del pecado original.
    - b) de la Redención.
  - B. *Objeciones sacadas de las divergencias entre*
    - a) el tipo blanco.
    - b) el tipo amarillo.
    - c) el tipo negro.



118. — Después de haber estudiado la naturaleza del hombre, el apologista debe investigar cuál es su *origen* y su *destino*: dos cuestiones, sobre todo la segunda, que son de un interés capital para la moral y la religión. También hay razón para preguntarnos si todos los hombres pertenecen a la misma familia por salir de un tronco único, y en qué fecha apareció el primer hombre. De aquí, cuatro artículos: 1.°, *Origen;* 2.°, *Destino del hombre;* 3.°, *Unidad de la especie humana;* 4.°, *Antigüedad del hombre.*

Art. I. — Origen del hombre.

119. — *Estado de la cuestión.* — Al estudiar la naturaleza del hombre hemos visto que se compone de una doble substancia: una espiritual, el alma; otra material, el cuerpo. De donde, la cuestión del origen humano se subdivide en dos puntos: 1.°, *origen del alma;* 2.°, *origen del cuerpo.*

Evidentemente, para el materialista la cuestión no se presenta bajo el mismo aspecto. No admitiendo en el hombre más que una substancia, considerándolo como un animal perfeccionado, no tiene por qué preguntarse por el origen del alma, pues para él no existe, al menos como principio distinto; a él le basta averiguar el origen del cuerpo. Para probar su tesis debe presentarnos los seres de transición, intermediarios entre el animal y el hombre y demostrarnos, documentalmente, que el cuerpo del animal ha evolucionado y se ha transformado poco a poco para llegar hasta la forma humana. Lo ha

intentado, en verdad; más adelante veremos si sus trabajos han sido coronados por el éxito.

120.—1. **Origen del alma.** — Hemos dicho que el alma es un principio espiritual distinto del cuerpo, del cual depende sólo de una manera relativa y accidental, pudiendo subsistir sin él. Pero el origen de una substancia debe estar en armonía con su naturaleza. Siendo *simple* e *inmaterial*, el alma no puede ser producida por el cuerpo que es compuesto y material, porque no habría proporción entre la causa y el efecto. El alma tampoco puede proceder de la de sus padres, porque esta siendo simple y espiritual no puede dividirse, pues lo simple no se fracciona. Luego es preciso que sea directamente obra de Dios y proceda por *creación*. No se puede decir lo mismo del alma del animal, pues que depende totalmente del cuerpo y por consiguiente debe ser producida comó él, es decir, por vía de generación.

121.—2.° **Origen del cuerpo.** — A este propósito la cuestión que se plantea es la siguiente: El cuerpo del primer hombre considerado independientemente de su alma ¿ha sido creado *directamente* por Dios, o es *fruto de la evolución*, en el cual caso se habría elevado por etapas sucesivas hasta la forma humana?

Observemos, antes de pasar adelante, que esta cuestión no está definida por la Iglesia y que subsiste por tanto, cierta amplitud y libertad para el debate entre los apologistas católicos. Sin duda, se dice en el capítulo II del *Génesis* que "Dios formó al hombre del limo de la tierra y le inspiró un soplo de vida" y que hizo a la mujer de una de las costillas de Adán (v. 7, 21-22). También es verdad, que la mayor parte de los *Padres de la Iglesia* han interpretado estas palabras en el sentido obvio de una creación directa de Dios y que conforme a esta *opinión tradicional*, la Iglesia reprueba como *temeraria* la teoría de los *evolucionistas católicos*, según la cual Dios se habría limitado a tomar el cuerpo del animal más perfecto e infundirle el alma humana. Pero hay otra *doctrina evolucionista más moderna* que no parece inconciliable con la opinión tradicional de la Iglesia y con las ideas de S. Agustín (*Tratado sobre el Génesis, l. VII, c. XXIV*) y de Santo Tomás; (II, 1.ª q. 91, 2, ad 4.) es aquella que profesa que Dios para crear al hombre se había servido de un cuerpo organizado completándolo y añadiéndole algunas perfeccions antes de introducir el alma en él. La tierra, pues, de que habla el Génesis habría sido en esta hipótesis un organismo preparado poco a poco por un largo trabajo de evolución y acabado por una *nueva y directa*

intervención de Dios (1). Esto notado, veamos, situándonos en el *plano científico,* lo que valen los *argumentos de la tesis materialista.*

122.—**Teoría materialista.** —A. *Sus argumentos.*—Para probar que el hombre procede del animal por vía de evolución, que no es un ser aparte, sino simplemente un animal perfeccionado, los materialistas invocan un triple argumento: *a*) La *evolución,* dicen, es la *ley general* que gobierna al mundo. El sistema de Laplace la supone como hipótesis necesaria para explicar la formación del mundo físico, también se admite de un modo general para el origen de las especies vegetales y animales ¿por qué sería el hombre la única excepción escapando a esta ley general?— *b*) Las *semejanzas* que existen entre el *hombre* y el *animal indican* su parentesco y origen común. Examinando el hombre en su organización corporal (anatomía) y en sus funciones vitales (fisiología) los naturalistas lo colocan entre los mamíferos, en el orden superior de los Primates; pero aunque esté por encima de otros animales por la perfección de sus órganos y sus funciones, sin embargo, por sus caracteres generales figura como uno de ellos. "En esta clasificación de los seres—dice M. Charles Richet—el hombre ocupa el primer lugar de la jerarquía, pero no está fuera de ella; los mismos órganos, los mismos aparatos, las mismas funciones, el mismo nacimiento, la misma vida, la misma muerte." Sería, pues, muy extraño, concluyen los materialistas, que Dios hubiera hecho del hombre el objeto de una creación aparte para formarle según el mismo plan y el mismo modelo que los animales.

c) Los *materialistas,* además, quieren probar la *procedencia animal del hombre* por la *historia* o mejor por la *prehistoria* (2). Si el hombre tiene por antepasado un animal cualquiera, el símio o el canguro, la paleontología debe encontrar entre los fósiles los anillos de transición que según la ley evolucionista habría señalado el paso entre el punto de partida y el de término. ¿Existen estas formas transitorias? Algunas veces llegaron a pensarlo así los materialistas. Pero veamos, siguiendo el orden de los descubrimientos, los diversos fó-

(1) Esta es la opinión de Russel Wallace, transformista convencido, el cual, después de Darwin, fué el más ardiente defensor de la teoría de la selección natural. Según él, el cuerpo humano debe a una selección, no simplemente natural, sino divina, las facultades que le caracterizan: habría Dios intervenido para dar la forma humana a un organismo ya preparado por la evolución.

(2) Entendemos por *prehistoria* la historia de los tiempos acerca de los cuales no existe ningún documento escrito. Esta historia debe, pues, valerse de otros medios para su confección: el descubrimiento, por ejemplo, de huesos humanos (fósiles), de objetos (utensilios, armas, atavíos), de habitaciones donde el hombre se había cobijado.

siles en los cuales han creído hallar el precursor del hombre: — 1. el *cráneo de Neanderthal*, en Prusia Renana (1856), el *cráneo de Gibraltar* (1866), los dos *esqueletos de Spy*, en Bélgica (1886), los huesos famosos (fragmentos de cráneo, fémur y algunos dientes), encontrados en la isla de *Java* por el doctor Dubois y bautizados por él con el nombre de *Pitecantropo de Java* (1895), diez o doce cráneos y esqueletos humanos del albergue de *Krapina*, en Croacia (1899). Más recientemente el *maxilar de Mauer*, cerca de Heidelberg y el de Piltdown en Inglaterra (1907), los esqueletos de la *Chapelle-aux-Saints*, en Correze, de *Mustier*, en Dordoña (1908); los dos esqueletos de la *Ferrassie*, uno de hombre y otro de mujer, en Dordoña (1909), el *cráneo de la Rhodesia*, en Africa del Sur (1921). Todos estos fósiles son representantes de las dos razas más antiguas que se conocen: la raza *chelense* y la *musteriense*, cuyos tipos más característicos son, para la primera, el Pitecantropo de Java y al cráneo de la Rhodesia y para la segunda el cráneo de Neanderthal y el hombre de la Chapelle-aux-Saints. Ahora bien, estos fósiles *parecen presentar*, a los ojos de los transformistas, *los caracteres reclamados por su teoría*: el cráneo huido y de poco ángulo facial, prolongado hacia adelante por arcadas superciliares muy salientes, gran desarrollo de la facies que termina en hocico, nariz ancha y profundamente asentada, reducción y hasta inexistencia del mentón en fin, todo un conjunto que aproxima a la forma pitecoide (simio); por otra parte, brazos, piernas, manos y dedos, que son de hombre por sus dimensiones. Tal es—dicen los transformistas—el *ser intermedio* y si, en último caso, no fuera éste, nada nos impide conjeturar que pudo existir en la *época terciaria* y que los paleontólogos lo encontrarán en sus capas algún día. Además—añaden—no hay necesidad de recurrir a lo pasado para descubrir los escalones intermedios entre el hombre y el animal. Por una parte el *salvaje* actual es un testigo viviente de este tipo primitivo: se asemeja a él por su estructura física y no muy superior al animal por su inteligencia ni por su moralidad; por la otra, el *niño* en su evolución reproduce todas las fases de transición que ha debido atravesar la inteligencia humana antes de emerger completamente de la animalidad.

123.—**B. Qué valor tienen los argumentos materialistas.** — Examinemos los argumentos materialistas por ver qué valor tienen.—*a*) La *evolución*, dicen los materialistas, o existe en *todas partes* o *en ninguna*. Pero es difícil negar que existe al menos en el mundo físico; luego se extiende a todos los seres sin excluir al hombre. Este es el argumento

que los fixistas no tienen dificultad en volver contra los que lo emplean. "Si la evolución—dicen—es la ley que rige la vida, en el más amplio sentido de la palabra, la vida vegetal como la animal, no puede ser más que una ley tan general que abarque todos los seres que habitan o han habitado el globo, extendiéndose a todos los tiempos y a todas las regiones. Ahora bien, en los tiempos actuales como en los prehistóricos, por muy alto que nos remontemos no hallamos ninguna huella de la evolución, ninguna especie o género, u orden en vía de formación, y podemos decir que las especies cuaternarias que tienen todavía sus representantes en nuestros días no han experimentado modificación orgánica que autorice la idea de transformación del tipo específico (1)". En otros términos, si la evolución es una ley general que se aplica a todos los tiempos y a todos los seres, debieran los transformistas poder presentarnos ejemplos actuales de algún animal en vía de evolución, los monos—si son ellos nuestros antecesores—en vía de convertirse en hombres. Luego no se puede decir que la evolución sea la ley general que gobierne al mundo (2) y mucho menos, que la teoría transformista está *científicamente probada* (V. núms. 94-95).

b) Las *semejanzas* entre *el hombre y el animal*, a que conceden gran importancia los materialistas, están singularmente contrapesadas por las divergencias sobre las cuales ellos naturalmente insisten muy poco. Si se compara el cuerpo del hombre con el del mono, por ejemplo, se advierten diferencias esenciales: la posición vertical, propia del hombre, (3) la existencia de sólo dos manos, el ángulo facial (4) que en la especie humana oscila entre 70 y 90° mientras que en el mono su máximo es de 50° sin hablar de las facultades del alma, razón y libertad que abren un abismo entre ellos.

Y además, ¿cómo explicar en la hipótesis de la procedencia animal del hombre, que el animal sea superior a él por los órganos de los sentidos (ej. olfato del perro) cuando la selección natural debiera ha-

---

(1) De Nadaillac, *L'homme et le singe.*

(2) Aun suponiendo que la evolución hubiera sido una ley definitivamente establecida, con toda ella no suprimiría a Dios. Hemos ya demostrado en otra parte (núm. 45), que no sería por eso menos necesaria la existencia de un Ser omnipotente para crear la materia y regular su desenvolvimiento según la ley de la evolución.

(3) «El hombre—dice de Lapparent—, es el único mamífero que tiene la posición absolutamente vertical y el único cuyo rostro está hecho para mirar de frente el Cielo donde le llama su destino.» *La Providence créatrice.* El poeta latino había dicho ya:

Os homini sublime dedit, cœlumque tueri
Jussit. .

(4) El *ángulo facial* es el ángulo formado por el encuentro de dos líneas hipotéticas: una, vertical, que va de los incisivos superiores al punto más saliente de la frente; y otra, horizontal, que va del conducto auditivo a los mencionados dientes.

ber desarrollado en el hombre las cualidades que existían ya en el animal? ¿Por qué el hombre nace desnudo sobre la desnuda tierra, *nudus in nuda humo*, como dice Plinio el Viejo? Si los pelos eran en el animal un precioso recurso para garantirse del frío, no hubiera podido rendir igual beneficio al hombre? Así mientras el animal lleva consigo sus armas de defensa, que le permiten luchar con sus adversarios, el hombre está obligado a buscarlas en las fuerzas de la naturaleza. Luego, aunque sólo miremos el *cuerpo, no existe parentesco directo entre el hombre y el animal.*

c) En cuanto a *las formas de transición* invocadas por los evolucionistas materialistas podemos decir que la paleontología no ha hecho hasta ahora descubrimientos muy concluyentes. Huxley, cuyo testimonio nada tiene de sospechoso, ¿no ha dicho refiriéndose a los huesos de Neanderthal, que "no pueden ser considerados como de un intermediario entre el hombre y el mono?". Los otros documentos paleontológicos que nos quedan tienen frecuentemente un dudoso valor; así es muy difícil precisar que los huesos atribuidos al pitecántropo de Java han pertenecido realmente a un mismo individuo. "Aún más, los esqueletos, nos dice M. Bonnier (El encadenamiento de los organismos) lo mismo que muchos cráneos humanos de los depósitos cuaternarios más antiguos indican razas humanas evidentemente superiores a las más degradadas de las que actualmente viven".

Esto nos conduce a estudiar el caso del *salvaje*, que en la hipótesis materialista, sería aún hoy, un representante de la forma intermedia entre el animal y el hombre. Los evolucionistas pretenden que hay menos distancia entre el animal y el salvaje que entre el salvaje y el hombre civilizado. Esta es una aserción manifiestamente absurda, pues es indudable que entre el salvaje y el civilizado no hay *diferencia de naturaleza* y sólo difiere el desarrollo. El salvaje, por mucho que lo sea, permanece hombre en toda la fuerza de la palabra, es decir, dotado de un alma racional que le hace apto para el progreso, mientras que el animal, aunque vaya erguido, nunca es capaz de pensar, discurrir, inventar, etc. Sin duda que es inferior la inteligencia del salvaje, por no estar cultivada, pero no representa un término medio entre la inteligencia del civilizado y el instinto del animal.

Otro tanto podemos decir del *niño*. La evolución por que pasa, antes de llegar a hombre, no repite, en manera alguna, las fases que habría atravesado la humanidad; no puede considerarse el niño como si fuera simple animal, al comienzo y se elevara poco a poco hasta la forma

humana; sino que obedece solamente a las leyes del desarrollo que rigen la naturaleza del hombre.

Conclusión.—De lo que precede se deduce que en el estado actual de la ciencia, el materialismo no puede aportar ninguna prueba del origen animal del hombre.—1. *En cuanto al alma* existe una demarcación radical para el hombre y para el bruto; el paso del uno al otro no ha podido hacerse, pues la evolución desarrolla lo que existe pero no crea lo que no existe ni en germen.—2. *En cuanto al cuerpo,* la hipótesis evolucionista no está comprobada. Todos los esqueletos humanos, que conservan nuestros museos, pertenecen a la misma humanidad que la nuestra; el hombre apareció sobre la tierra con todos los caracteres que hoy le distinguen y le separan del animal. Y si las investigaciones científicas demuestran un día lo contrario, la Iglesia será la primera en adoptar una solución que nunca ha combatido oficialmente. (1).

Art. II. — Destino del hombre. Inmortalidad del alma.

124.—**1.° Importancia de la cuestión.**—La cuestión del *fin* del hombre no ofrece para el apologista menos interés que la de su origen, porque de la cuestión del destino se derivan gravísimas consecuencias. "Todas nuestras acciones y nuestros pensamientos deben tomar diferentes caminos—dice Pascal—según que esperemos o no, bienes eternos, y es imposible dar un paso juiciosamente sin ordenarlo a este objeto que es nuestro último fin. Nuestro primer interés y nuestro deber primordial es ilustrarnos sobre esta materia de que dependerá toda nuestra conducta... Bien está que no se profundice más la opinión de Copernico, pero en esta ¡es de importancia decisiva saber si el alma es mortal o inmortal!" (Pensamientos, art. IX y XXIV, 17).

125.—**2.° Definición de la inmortalidad.** —¿Qué debemos entender

(1) El libro de M. Boule, profesor en el Museo nacional de Historia Natural, aparecido a principios de 1921, y que lleva el título *Les hommes fossiles*, no puede modificar nuestra conclusión. Después de haber recordado los principales descubrimientos de fósiles llevados a cabo hasta nuestros días, este sabio paleontologista pretende que de la reconstitución anatómica de los hombres prehistóricos que él ha podido hacer con los esqueletos que ha hallado, se desprende que el hombre primitivo difiere menos de los monos antropoides que éstos de los monos inferiores. Apoyándose luego en este principio que *la semejanza demuestra el parentesco*, M. Boule concluye que el cuerpo del hombre proviene por filiación o bien del mono o bien de un ascendiente común al mono y el hombre. Esta deducción no es más que una hipótesis que nosotros tenemos el derecho de no admitir, mientras no sea demostrada (Véase números 94 y 95.) Por otra parte, esta hipótesis no se refiere más que al cuerpo; el abismo que separa el alma del hombre y el alma de las bestias es infranqueable.

por *inmortalidad?* Desde luego hay que repudiar: 1 El *concepto positivista* para el cual "la inmortalidad reside enteramente en las consecuencias que pueden tener nuestros actos para el porvenir y felicidad de la especie". (H. Spencer) o también en el largo recuerdo que dejamos a la posteridad.—2. El *concepto panteista* que considera el alma como una parcela de la divinidad, y destinada a entrar un día en el Gran Todo, de donde momentáneamente se desprendió, y a confundirse con él, perdiendo su propia personalidad.

La *inmortalidad*, para los espiritualistas cristianos es la *supervivencia del alma* que, a su separación del cuerpo, continúa viviendo su propia vida, guardando sus facultades superiores, su identidad, la memoria de su pasado y el sentimiento de su responsabilidad. Veamos cuales son las pruebas de la inmortalidad, así comprendida.

126.—3.° **Pruebas de la inmortalidad del alma.**—Tres argumentos demuestran la inmortalidad del alma: el argumento *metafísico,* el *psicológico* y el argumento moral.

A. *ARGUMENTO METAFISICO.*—La *inmortalidad* del alma se deriva de su *naturaleza,* esto es, de la doble propiedad que tiene de ser substancia *simple y espiritual.*—1. Siendo *simple,*—no compuesta de partes—no puede perecer por *descomposición,* a la manera de los cuerpos materiales, cuya muerte consiste precisamente en la descomposición de los elementos que los componen.—2. Siendo *espiritual*—no dependiendo *esencialmente* del cuerpo—no será arastrada en la ruína de éste, toda vez que posee en sí todo lo necesario para poderle sobrevivir. Es verdad que el alma humana, como todas las criaturas, es contingente; de la misma manera que hubiera podido no existir podría ser aniquilada. Pero la razón demuestra que tal *aniquilamiento repugna a los atributos de Dios,* en particular a su *bondad* y a su *justicia* como veremos en los argumentos que siguen. (1).

B. *ARGUMENTO PSICOLOGICO.*—Debe haber ecuación entre las *inclinaciones naturales* de un ser y los medios de *satisfacerlas,* de lo contrario este ser estaría mal hecho y fallarían la *bondad y sabiduría* de Dios. Pero las *aspiraciones* del hombre reclaman la *inmortalidad de su alma;* pues su corazón está lleno de un inmenso deseo de felici-

---

(1) A pesar de su valor demostrativo, esta prueba no puede ir separada de las otras dos. Porque, por una parte, el *aniquilamiento*, que es la base de la argumentación, no es de ninguna manera una cosa inconcebible, pues Dios puede reducir a la nada lo que de ella ha sacado; y, por otra parte, la inmortalidad de la substancia no es necesariamente la inmortalidad de la persona. Conviene, por tanto, completar esta prueba con las otras dos: la psicológica y la moral.

dad y suspira por una vida donde pueda conocer la verdad, contemplar la belleza y amar el bien. Es, por otra parte, evidente que no encuentra aquí abajo sino verdades incompletas, imperfecciones y alegrías efímeras. Luego hace falta otra vida donde el alma apague su sed de felicidad, una vida *sin fin*, pues no se puede gozar plenamente de un bien hasta que desaparece el temor de perderlo; es preciso que Dios, que ha puesto en nuestra alma la necesidad de lo infinito, al mismo tiempo que el sentimiento de no poderlo alcanzar en esta vida, nos reserve un porvenir en el cual haya ecuación entre nuestros deseos y los medios de realizarlos; pues de otra suerte, el hombre que es el ser más perfecto de la tierra sería también el más desventurado; pues, mientras el animal encuentra las satisfacciones que reclama su instinto, solamente el hombre se vería condenado por su naturaleza a perseguir un fin que le sería imposible alcanzar.

C. *ARGUMENTO MORAL.*—La *inmortalidad* del alma es una *condición de la moral.* Es muy conforme con la *justicia* de Dios, que cada uno reciba según sus obras, que el bien sea recompensado y el vicio castigado. Pero, es manifiesto que, en la vida presente, este orden no siempre se observa, y no es raro que la fuerza prevalezca sobre el derecho y que el vicio campee sobre la virtud; situación anormal e injusta que Dios no puede tolerar sino transitoriamente. Luego hay que admitir que Dios no dice aquí abajo su última palabra, que espera otra vida donde se harán las compensaciones necesarias y donde cada uno recibirá lo que corresponda a sus méritos. Por esto debe ser inmortal el alma humana y conservar su vida individual consciente de su pasado, así de sus faltas como de sus virtudes.

D. *CONSENTIMIENTO UNIVERSAL.*—A las pruebas precedentes puede añadirse como confirmación la *creencia de todos los pueblos.* Encontramos rastros de la creencia en la inmortalidad del alma en todos los tiempos y en todos los países. Que la mansión de los buenos se llame Cielo o Elíseo; la de los malos, infierno o tártaro, siempre se manifiesta la fe en la supervivencia de las almas. Las ceremonias fúnebres, el culto de los muertos, las plegarias en favor suyo, no tendrían sentido sin la creencia en la inmortalidad del alma. Agreguemos, en fin, que esta creencia no es fruto de la civilización, pues se encuentra igualmente en los pueblos salvajes: "Sea cualquiera la degradación de algunos pueblos salvajes—dice Livingstone—hay dos cosas que no es necesario enseñarles: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma".

Art. III. -- Unidad de la especie humana.

127.—**Estado de la cuestión.**—¿Los hombres todos que componen la humanidad tienen un tronco común y pertenecen a la misma especie? (1) He aquí una cuestión que importa resolver, pues el monogenismo u origen de una pareja única, está implícito en los dogmas del pecado original y de la Redención que se hallan en la base de la religión cristiana. Se trata pues de saber si la ciencia está en oposición o en armonía con la fe que, apoyándose en la Escritura, afirma que el linaje humano todo ha salido de un sólo hombre, Adán, y de una sola mujer, Eva.

El *monogenismo* ha sido negado en el siglo XVII por un gentilhombre protestante, De la Peyrère, que figurándose que los hombres de cuya creación en el 6.° día habla el Génesis (Gén. 1 26-y siguientes) no son Adán y Eva de los cuales sólo habla en el cap. II; creyó que habían tenido lugar dos creaciones y por tanto dos especies: la primera, los *Preadamitas* de donde procederían los gentiles, la segunda, los *Adamitas* de donde habrían salido los judíos. Esta opinión que se apoya únicamente en una falsa interpretación de la Biblia y que fué retractada por el autor cuando se pasó al catolicismo, fué recgida por los filósofos del siglo XVIII en nombre de la ciencia y de la razón. Mas, a partir de Quatrefages que acumuló en su obra la "*Especie humana*" los hechos y las pruebas que demuestran el monogenismo, la cuestión está resuelta en favor de éste. Pasaremos rápida revista a los argumentos de los poligenistas para ver como los monogenistas les responden.

128.—1.° **Argumentos de los poligenistas.** —Si se comparan los diferentes grupos humanos y se consideran los principales caracteres morfológicos que los distinguen, como el color de la piel, la naturaleza del caballo, la conformación del cráneo y del rostro y el ángulo facial, se puede distribuir la humanidad en tres tipos fundamentales: el *blanco* o *caucásico,* el *amarillo* o *mongólicio* y el negro o *etiópico.*— *a*) La *raza blanca* se caracteriza por el color blanco de la piel, cabellos sedosos, lisos o ensortijados, cráneo bien desarrollado, frente elevada y ancha, arcos superciliares salientes, la abertura de los ojos horizontal, nariz derecha, el mentón no huído y ángulo facial apro-

(1) De Quatrefages define así la *especie*: «el conjunto de individuos, más o menos semejantes entre sí, que pueden ser considerados como descendientes de un padre primitivo único, por una sucesión de familias ininterrumpida y natural.

ximado a los 90°. Esta raza que encontramos en Europa, norte de Africa y de América y en el sudoeste del Asia, comprende el 42 % de la población total del globo.—*b*) La *raza amarilla* se distingue por este color, cabellos rígidos, cráneo braquicéfalo, esto es, corto de delante hacia atrás, rostro ancho, pómulos salientes, ojos oblicuos y estrechos, nariz más ancha que en los blancos, pero no achatada como en los negros, ángulo facial un poco más reducido que en los blancos. La raza amarilla que ocupa casi toda el Asia, representa el 44% de la humanidad. *c*) La *raza negra* se caracteriza por el color, que va del moreno oscuro hasta el negro más profundo, pelo lanoso, el cráneo dolicocéfalo, esto es, alargado de delante a atrás, frente estrecha y huída, arcos superciliares salientes, ojos negros y grandes, nariz corta y achatada, mandíbulas prognatas (del griego, *pro*, hacia adelante y *gnata*, maxilar) esto es proyectadas hacia adelante y terminadas por gruesos labios, lo que hace al mentón huído, y un ángulo facial que baja a veces a 70°. La raza negra que puebla el Africa, excepto el norte, las islas africanas meridionales, Madagascar, algunos islotes asiáticos, la Australia y la Melanesia y que se halla diseminada en Américia, cuenta un 12 % de la especie humana. A estos tipos principales se podría añadir las *razas mixtas* comprendiendo grupos de caracteres entremezclados, como los Pieles-Rojas que están dispersos en América y forman el 1 ó 2 % de la humanidad. Así los polygenistas insistiendo en las diferencias que acusan los tres tipos que acabamos de reseñar, concluyen que el linaje humano no tiene un tronco común y se deriva de varias parejas.

129.—2.° **Pruebas del monogenismo.** —Los partidarios del monogenismo prueban la unidad de la especie humana por un doble argumento: *a*) Muestran en primer lugar, que las diferencias invocadas por los poligenistas no son tales que constituyan especies diferentes, sino razas distintas: esta es la prueba *indirecta y negativa*.—*b*) después, establecen que las semejanzas entre las razas piden la unidad de especie: y esta es la prueba *directa y positiva*.

A. *PRUEBA INDIRECTA*.—Ninguno de los rasgos que diferencian los tres tipos mencionados puede considerarse como constituyente de una divergencia esencial entre ellos, tanto más cuanto que existen diferencias mayores entre ciertas razas de animales cuya unidad específica nadie discute.

Los poligenistas invocan:—1. El *color*. Pero todos saben que la coloración de la piel resulta de la influencia del medio y del régimen, y dependen de la capa de pigmento que se encuentra entre el dermis

y la epidermis, capa que se espesa y ennegrece a fuerza de sol.—2. La *naturaleza del cabello.* Cualquiera que sea su forma y su color, su naturaleza es la misma en todas las razas: los cabellos permanecen cabellos siempre. Más grandes son las variaciones en algunos animales, por ejemplo en los carneros que pierden sus lanas en Africa para cubrirse de un pelo corto y liso.—3. *Las diferencias anatómicas,* en lo que concierne, principalmente, en la conformación del cráneo. Pero, hay poca diferencia entre las razas en relación a la capacidad craneana: el peso medio del cerebro entre los blancos pasa un poco de los 1400 gramos mientras que entre los negros apenas llega a 1250 gramos; hay que añadir también que el cerebro de algunos blancos cuya inteligencia era notable, como el de Gambetta, desciende por debajo del de los negros. ¡Cuánto menores son estas diferencias si se las compara con las que existen entre ciertas razas de animales como entre los perros bulldog, lebrel y barbet! La diferencia en la conformación del cráneo-braquicéfalo (corto y ancho) en los blancos; dolycocéfalo (alargado de delante a atrás) en los negros, el alargamiento del rostro que distingue a los ortognatos de los prognatos—no tiene tampoco un valor absoluto, porque es fácil probar que existen dolycocéfalos y prognatos en todas las razas. Podíase alegar aún la diferencia en la estatura: hay patagones que miden dos metros casi, mientras que los bosquimanos tienen apenas un metro; pero ¡cuánto mayor es esta diferencia entre ciertas razas de animales! el perro spaniel no tiene más que los 2|10 de la talla del S. Bernardo.—4. El *ángulo facial* varía apenas 20° en las razas humanas mientras que en los monos desciende bruscamente a 40°.

Los poligenistas objetan también la diversidad de lenguas, algunas de las cuales parecen no tener ninguna raíz común. Si esto fuera así,—y algunos filólogos distinguidos como Max Muller lo dudan—solamente se podría concluir que la lengua primitiva única, habría desaparecido sin dejar huella.

B. *PRUEBA DIRECTA.*—Las diferencias de razas no levantan entre ellas barreras infranqueables. Aún más, su comunidad de origen se desprende de sus semejanzas:—1. *Semejanzas anatómicas.* "Cuanto más se estudia, dice De Quatrefages, más se saca la convicción de que cada hueso de esqueleto desde el más voluminoso hasta el más diminuto lleva consigo en su forma y en sus proporciones un certificado de origen imposible de desconocer".—2. *Semejanzas fisiológicas.* Tanto en el aspecto de vida individual como en el de la conservación de la especie, las razas son idénticas y difieren notablemente de los animales. Ade-

más, la interfecundidad de razas es el signo más inequívoco de la unidad de la especie. (1).—3. *Semejanzas psicológicas.* Si consideramos las razas bajo el punto de vista intelectual y moral, hay sin duda notorias diferencias en su grado de cultura y de moralidad, pero están lejos de ser irreductibles y la distancia puede salvarse más o menos deprisa por la educación: ¿no se ven semejantes diferencias también entre individuos de la misma raza y del mismo territorio? ¿no se encuentran en París individuos medio salvajes al lado de personas de la más elevada cultura? Sea lo que fuere del grado de civilización propio de ciertas razas o individuos, lo cierto es que todos los hombres gozan de inteligencia, siendo capaces, por ello, de pensar, razonar, progresar e inventar.

Ahora se insistirá: bien que los hombres actuales parezcan descender del mismo tronco, pero ¿se puede afirmar lo mismo de los que han pertenecido a tiempos prehistóricos?

"Cuando visitamos las colecciones prehistóricas—responde a esto el marqués de Nadaillac,—es imposible eludir una verdadera sorpresa viendo por todas partes las mismas formas, los mismos procedimientos de trabajo y esto en pueblos que no tienen comunicaciones entre sí, separados por océanos o por áridos desiertos".

Conclusión.--De lo que precede podemos sacar una doble conclusión: *a*) Colocados en el terreno científico vemos que todos los hombres son morfológicamente y fisiológicamente semejantes: luego es verosímil su origen común. "¿Ha sido realmente así--añade De Quatrefages.--¿No hubo al principio para cada especie animal más que una pareja, o aparecieron simultáneamente y sucesivamente muchas parejas enteramente semejantes entre sí morfológica y fisiológicamente? Son estas cuestiones de hecho que la ciencia no puede ni debe abordar porque ni la observación ni la experiencia le suministra el más leve dato para su solución. Lo que puede afirmar la ciencia es que las cosas se muestran como si cada especie (y por tanto, la especie humana) hubiera tenido por punto de partida una pareja primitiva y única". (1)—*b*) Luego la ciencia no se opone a la doctrina de la Iglesia cuando enseña que todos los hombres descienden de una pareja sola y que son todos hermanos por naturaleza y por origen.

(1) Conviene notar, en efecto, que el carácter esencial que distingue a la raza de la especie, es que los cruzamientos entre individuos de razas diferentes son indefinidamente fecundos, al paso que entre individuos de especies diferentes, aun las más afines, resultan estériles inmediatamente, o por lo menos en muy breve plazo.

(2) De Quatrefages, *L'Especie humaine.*

Art. IV. — De la antigüedad del hombre.

130.—La fe nos enseña—y la ciencia no lo contradice—que todo el linaje humano desciende de una pareja única. ¿Cuándo hizo su aparición en la tierra esta pareja primitiva? Esta es una última cuestión que para el apologista tiene señalado interés; ¿qué enseña la Iglesia sobre este particular?, ¿está en oposición con los datos de la ciencia?

1.° **Antigüedad del hombre según la Fe.**—Para fijar la edad del linaje humano, la Iglesia no tiene otras fuentes sino la Biblia que narra la creación del primer hombre. Desgraciadamente "la Biblia, dice Francisco Lenormant, no da ninguna cifra positiva sobre el nacimiento del género humano. En realidad no tiene cronología para las épocas iniciales de la existencia del hombre, ni para la que se extiende de la creación al diluvio, ni para la que va del diluvio a la vocación de Abraham. Las datas que los comentaristas han pretendido sacar son puramente arbitrarias y no tienen autoridad de dogma; entran en el dominio de la hipótesis histórica. La cronología de la Biblia, cuyo verdadero texto no se conoce, se nos presenta profundamente corrompida. Forzosamente se ha de negar carácter histórico a las cifras de tiempo enunciadas en el Génesis, con ocasión de los patriarcas antediluvianos... Los números son hoy de tal manera inciertos que su estudio verdaderamente científico es casi imposible. Las tres recensiones del texto canónico: hebreo o de la Vulgata, de los Setenta y Samaritano, ofrecen entre sí divergencias enormes y S. Agustín no vacilaba en reconocer, como lo hace la crítica actual huellas de retoques artificiales y sistemáticos." (1) Así notaremos estos dos puntos importantes:—*a*) La Biblia no suministra la fecha de la aparición del primer hombre.—*b*) No se conoce el texto original de la Biblia, y los datos sobre la vida de los patriarcas antediluvianos varían según las diferentes versiones; ha habido, pues, alteración de cifras por obra de los copistas. Por este doble motivo los cálculos de los exégetas que han querido establecer la edad del hombre, presentan grandes divergencias, de suerte que la creación del primer hombre se remonta según unos a 3500 a. C. aproximadamente, y a 7000 años, según otros.

Y aún admitiendo que el texto original de la Biblia se conociera, se tendría que demostrar que el autor inspirado trataba de darnos una cronología auténtica y una historia completa del pueblo hebreo. Parece,

(1) F. Lenormant, *Manuel de l'histoire ancienne de l'Orient*; *les Origines de l'histoire.*

por el contrario, que su fin esencial era inculcar a los Judíos verdades morales y religiosas. Que hay lagunas en los árboles genealógicos de los primeros patriarcas parece verosímil y aún evidente si se observa que los escritores sagrados, como todos los orientales, se dejaban guiar generalmente en sus cronologías, por una *razón mnemotécnica;* pues no se debe olvidar que los Sagrados Libros estaban destinados a ser aprendidos de memoria, y para facilitar esta labor los autores no tenían reparo en suprimir, en sus listas geneológicas, algunos intermediarios agrupando los nombres en cifras más fáciles de retener. Por esta razón sin duda, los patriarcas de antes y después del diluvio están distribuídos en grupos de diez. Análogos ejemplos se pueden hallar en libros donde las omisiones son fáciles de advertir; p. ej. la geneología de Jesús por S. Mateo, donde tres nombres de antepasados muy notorios, Ocozias, Joás y Amazias, son omitidos, sin duda porque el evangelista quiere dividir su lista en tres grupos simétricos de algunos nombres cada uno.

Luego hay que concluir que la Biblia no fija fecha alguna de la aparición del hombre. Mal informados o mal intencionados pueden objetar, como G., de Mortillet, que el mismo Bossuet en su *Discurso sobre la Historia universal* ha hecho remontar la creación del mundo a 4000 años antes de J. Cristo, fecha que muchos catecismos han repetido y repiten todavía. Es verdad; pero ni Bossuet ni los catecismos han pretendido nunca dar esta cronología como enseñanza oficial de la Iglesia; prueba de ello es que los exégetas no se creen ligados a ninguna fecha determinada y uno de los más ilustres entre ellos, Le Hir, ha escrito las palabras siguientes, que adoptamos como conclusión. "La cronología bíblica flota con indecisión; a las ciencias humanas toca el encontrar la data de la creación de nuestra especie".

131.—2.° **Antigüedad del hombre según la ciencia.** —La cuestión de la antigüedad del hombre, que la Iglesia jamás ha pretendido decidir, ¿está resuelta por la ciencia? ¿Se halla esta en condiciones de determinar, al menos de una manera aproximada, la fecha a que debe adjudicarse el comienzo de la humanidad? Antes de responder a esta cuestión preguntamos qué documentos posee la ciencia para resolver el problema. Evidentemente la historia no puede suministrarle ningún informe sobre este punto; esta se remonta apenas a 2000 años antes de Jesucristo. Es verdad que hay monumentos y tradiciones populares en los países reputados más antiguos como China, India, Egipto y Caldea, pero los monumentos datan de épocas en que las naciones estaban ya

constituídas y no pueden tener por consiguiente, sino muy restringida antigüedad; y por lo que hace a las tradiciones populares, son más del dominio de la leyenda que del de la Historia: p. ej. la cifra de más de dos millones que cietros literatos chinos asignan a la existencia de su país. Luego la *historia* no es de ninguna utilidad en la resolución del problema, cuando más, puede fijar un mínimum más allá del cual la ciencia deba llevar sus investigaciones. La *antigüedad del hombre* no puede, por consiguiente, determinarse sino por la *prehistoria,* si esto es posible. Pero la ciencia prehistórica es muy imperfecta, por la sencilla razón, que ella debe acudir a otras ciencias, como a la geología, paleontología, arqueología, que son incapaces de señalar fechas precisas.

Sea lo que quiera, la prehistoria trata de encontrar los primeros vestigios de la especie humana y de calcular cuántos años han podido correr desde esta fecha. El problema, como se ve, encierra una doble dificultad. La primera es que la geología nunca está segura de alcanzar las huellas del primer hombre, y la segunda es que resulta muy difícil establecer la cronología.

Veamos ahora cómo proceden los sabios para solucionar e l problema. El primer trabajo es el de la *Geología.* Estudiando las diferentes fases porque ha pasado la tierra, desde la formación de su corteza, los geólogos distinguen cinco períodos de duración más o menos larga, designados, siguiendo la naturaleza de los terrenos y el orden de superposición, con los nombres de primitivo, primario, secundario, terciario y cuaternario. La vida comienza a partir del período primario, pero solamente en los terrenos cuaternarios se encuentran vestigios ciertos del hombre. La hipótesis de su aparición en la época terciaria no ha sido demostrada hasta el presente. Y hay que entender por vestigios ciertos no sólo *las osamentas* que son un testimonio irrecusable de su existencia, sino también los *objetos* que se puede probar fueron trabajados o utilizados por él: como el sílex tallado, los huesos labrados en punta o en forma de agujas y harpones, los collares y los colgantes que les servían de ornato. Todos los prehistoriadores convienen en afirmar que los sílex de la forma chelense, (1) tallados en forma de al-

(1) *Bajo el punto de vista arqueológico*, y considerando la materia, la forma y el grado de perfección de los instrumentos, de las armas, etc., que fueron labrados por el hombre primitivo, suelen distinguirse tres edades: la edad de *piedra*, la edad del *bronce* y la edad del *hierro*.

La edad de la piedra se subdivide en tres períodos: *neolítico*, o de la piedra cascada, *paleolítico* o de la piedra tallada y *neolítico* o de la piedra pulida. El período paleolítico

mendra aplastada, representan por ahora los indicios más antiguos de la existencia del hombre. En 1867 el abate Bourgeois, superior del pequeño seminario de Pontlevoy descubrió en Thenay (Lair et Cher) en capas de terreno mioceno (1) numerosos eolithos o silex estrellados en forma que parecía indicar las huellas de industria humana. Pero en 1878 en el congreso del Trocadero, la mayoría de una comisión científica fué de contraria opinión. Después se ha reconocido que estos eolithos podrían ser muy bien resultado de agentes naturales, por ejemplo los silex arrastrados por un torrente podían al entrechocar recibir esa forma que el abate había tomado por obra del hombre. Luego no hay pruebas de que el origen de la humanidad deba referirse al período terciario. La cronología debe, por consiguiente, hasta que se pruebe lo contrario, establecerse a partir de la época cuaternaria, que se divide en dos partes: época *glaciar* y época *moderna*. La glaciar se subdivide en tres fases principales de avance, seguidas de un período de retroceso de los glaciares. Los restos de esqueletos humanos faltan al principio de la era cuaternaria; en cambio los más antiguos sílex que poseemos elaborados por el hombre son considerados por los geólogos como de le época que precedió a la segunda invasión glaciar. Toda tentativa de cronología, debe, por tanto, partir desde ese momento. Pero ¿cómo apreciar la edad de la época cuaternaria? Se han hecho ensayos basándose en la marcha de los glaciares. Los unos, como De Mortillet han calculado la edad del hombre en más de doscientos mil años; otros en diez mil. Esta diferencia basta para mostrarnos la falta de precisión en los resultados de la ciencia.

Conclusión.—Como se ve, la Revelación no puede contradecirse con la ciencia, puesto que por una parte, no fija ninguna fecha determinada, y de otra, la ciencia no tiene todavía datos suficientes para resolver un problema que debe permanecer bajo su dominio. (2)

---

se divide a su vez en cuatro épocas, conocidas con el nombre de las regiones donde parecen dominar los diversos tipos característicos: la época *chelliana* (Chelles, municipio de Seine-et-Marne), la época *musteriana* (de Moustier, en la Dordogne), la época *solutriana* (Solutré, municipio de Saone-et-Loire) y la época *magdaleniana* (de Madeleine, Dordogne).

(1) *El período terciario* comprende cuatro fases: *Eoceno, oligoceno, mioceno* y *plioceno*. Los silex del abate Bourgeois fueron hallados en una capa de mioceno.

(2) M. Reid Moir ha hallado recientmente, en un terreno terciario de Ipswich, cerca de Cambridge (Inglaterra), utensilios de silex evidentemente tallados por el hombre y cuya presencia en este terreno parece que no se explica sino por aportaciones artificiales. Estos utensilios, que son de tipo musteriano, manifiestan ya, por lo delicado del trabajo, un

Bibliografía: *L'Ami du Clergé*, 1.er mars 1923 (N.º 9).—Mgr. FARGES, *Le Cerveau, l'Ame et les Facultés* (Berche et Tralin).—P. JANET, *Le Matérialisme contemporain*.—Mgr. DUILHÉ DE SAINT-PROJET, *Apologie scientifique de la Foi*.—GUIBERT, *Le conflit des croyances religieuses et les sciences de la nature; Les Origines*.—POULIN et LOUTIL, *Dieu* (Bonne-Presse).—Dans le Dictionnaire ap. de la Foi; DARIO, Art. *Matérialisme;* COCONNIER, Art. *Ame;* Dr. SURBLED, Art. *Cérébrologie;* P. DE MUNNYNCK, Art. *Déterminisme;* abbés BREUIL et BOUYSSONNIE, Art. *L'Homme préhistorique d'après les documents paléontologiques;* GUIBERT, *Unité de l'Espèce humaine*.—DAUMONT, *Le problème de l'évolution de l'homme* (Sc. et Foi).—DE NADAILLAC, *L'homme et le singe* (Bloud), *Le problème de la vie* (Masson).—DE QUATREFAGES, *L'Espèce humaine* (Alcan).—DE LAPPARENT, *L'ancienneté de l'homme et les silex taillés* (Bloud).—M. BOULE, *Les Hommes fossiles, Eléments de Paléontologie humaine.* Voir sur ce livre le compte rendu des *Etudes* (5-20 mars 1921) et la Chronique de Préhistoire dans la *Rev. d'Ap.* (1.er et 15 avril 1921).

———

cierto grado de evolución y de cultura, superior a los productos del hombre acheliano. Si ningún nuevo descubrimiento no viene a contradecir estas aserciones, se seguiría que el hombre existía ya, por lo menos en la época terciaria. El porvenir nos reserva, sin duda, nuevos descubrimientos todavía. Sea cuales fueren tales descubrimientos, no podrán, de ninguna manera, modificar nuestras conclusiones, ni oponerse en nada a la Fe católica, la cual declara: 1. Que no existe cronología bíblica, y 2. Que la antigüedad del hombre es un problema que ha de ser resuelto por la Ciencia y no por la Fe.

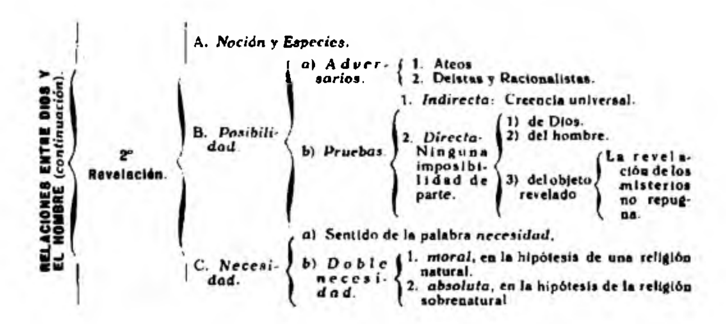
SECCION III

RELACIONES ENTRE DIOS Y EL HOMBRE

Capítulo I. — Religión y Revelación.

RELACIONES ENTRE DIOS Y EL HOMBRE

- **1° Religión en general**
  - A. *Concepto.*
    - a) Elementos.
      - 1. Dogmas o creencias.
      - 2. Moral.
      - 3. Culto.
    - b) Definición.
    - c) Objeción.
  - B. *Necesidad.*
    - a) *Adversarios.*
    - b) *Pruebas.*
      - 1. *Metafica*: La criatura debe homenaje a su criador.
      - 2. *Psicológica*: La religión responde a las aspiraciones del alma.
      - 3. *Histórica*: La religión es un hecho universal.
  - C. *Origen.*
    - a) Hipótesis *racionalista*: Religión de origen *humano*.
      - 1. Arg. *filosófico*. Explica el origen del sentimiento religioso por
        - 1) la teoría *naturista*.
        - 2) la teoría *sociológica*.
        - 3) la teoría *psicológica*.
      - 2. Arg. *histórico*.
        - El *animismo* sería la forma primitiva de las religiones.
    - b) Hipótesis *católica*: Religión de origen *divino*.
      - 1. Arg *negativo*.
        - Refutación de las teorías racionalistas.
      - 2. Arg *positivo*
        - El primer hombre instruído por Dios, como el hijo lo es por sus padres.



132. — **Las Relaciones entre Dios y el hombre.** — Importa mucho saber cuáles son las *relaciones* que existen entre *Dios,* creador y Providencia y el *hombre* dotado de alma racional, libre e inmortal. Que el vínculo de dependencia que ata a la criatura con el Creador imponga deberes al hombre respecto de Dios, es cosa que está fuera de duda: como también es cierto que con la sóla razón puede el hombre determinar, con más o menos exactitud, el conjunto de obligaciones que constituyen lo que se llama la *religión.* Pero la razón no sabría pasar de ahí. Lo que no puede ella decir a priori es, si las relaciones que deben existir *de derecho* son las que existen *de hecho.* Porque las relaciones que se constituyen entre dos personas no dependen siempre y únicamente del orden natural de cosas, sino también y sobre todo de su *libre voluntad.* Pero, sobre este punto sólo la *historia* puede ilustrarnos. Luego a ella debemos consultar para saber si, además del lazo natural que une a la criatura con el creador, plugo a Dios establecer otras relaciones con la humanidad, si habrá elevado al hombre a un fin más alto que aquel a que tenía derecho y, por consiguiente si le ha impuesto nuevos deberes.

Si es verdadera esta hipótesis ¿cómo podremos tener de ello la certidumbre? De suponer que Dios haya intervenido en la marcha de la humanidad, que haya entrado en covivencia con ella se seguirá que habremos de dar crédito a su palabra, pero siempre con una condición: a saber, que su intervención esté rodeada de tales *signos* que no dejen en nuestro espíritu el menor lugar a duda.

133. — **División del Capítulo.** — La investigación histórica de la *verdadera religión* supone tres cuestiones preliminares. Hace falta saber: 1.°, qué es la Religión en general: 2.° qué, la Religión revelada; y 3.°, por qué signos se puede reconocer la Revelación. Trataremos las dos primeras cuestiones en este capítulo y dejaremos la tercera para el siguiente.

Art. I. — De la Religión en general.

134. — Considerada la religión en general podemos preguntarnos: 1.°, qué *concepto* debemos formar de ella; 2.°, cuál es su *necesidad;* y 3.°, cuál es su *origen.*

§ 1. — La Religión. — Sus elementos. — Definición. — Objeción.

135. — *Etimológicamente*, la palabra religión viene *a)* según unos (Cicerón) de "*relegere*", recoger, reunir, considerar con atención, y se opone a *negligere*, menospreciar; la religión sería entonces la observancia fiel de los ritos; — *b*) según otros (Lactancio, San Jerónimo, San Agustín) de *religare*, volver a atar, pues la religión tiene como fundamento el lazo que ata al hombre con Dios. Si la primera etimología parece más probable, la segunda es más sencilla y expresa mejor la razón de ser de la religión.

136. — 1.° **Elementos que constituyen la Religión.** — Hay dos maneras de determinar los elementos que constituyen la religión considerada en general: a priori y a posteriori— *a*) *A priori.* Si se toma como punto de partida lo que sabemos ya sobre la naturaleza de Dios y la del hombre, es posible deducir las relaciones que nacen de este hecho que el primero es Creador y Dueño y el segundo criatura y servidor. — *b) A posteriori.* Si en vez de considerar la religión en abstracto, interrogamos los hechos, si a la luz de la historia estudiamos lo que se llama el *fenómeno religioso*, tal como se presenta ya en el pasado ya en el presente, es fácil descubrir lo que constituye el fondo de todas las religiones.

Por este doble procedimiento llegamos al mismo resultado, y vemos que la religión lleva un *triple elemento*: creencias, preceptos y culto: — 1. *Creencias o dogmas.* Es manifiesto que ninguna religión puede subsistir sin cierto número de creencias, tanto sobre la existencia y naturaleza de la divinidad, cuanto sobre la existencia y supervivencia del alma humana. "Sin duda, dice De Quatrefages, esta religión podrá ser rudimentaria, con frecuencia pueril o un poco rara...

pero no pierde por esto su carácter esencial... Toda religión reposa sobre la creencia en ciertas divinidades. Las ideas que los diversos pueblos se han formado de estos seres que ellos veneran o temen no podían evidentemente ser las mismas. Pero lo mismo para el salvaje que para el judío, el mahometano o el cristiano, el Ser, objeto de su culto, es el dueño de sus destinos; por eso le ruega con la esperanza de obtener bienes o desviar males." Así, en la base de la religión encontramos la fe en una divinidad superior de la cual depende nuestro destino y que interesa tanto hacerse favorable. — 2. *Preceptos* fundados en la distinción entre el bien y el mal. Toda religión lleva consigo obligaciones morales cuya guarda o infracción implica recompensa o castigo: pues, no hay duda, que si se admite una divinidad soberana, la impiedad y la injusticia no deben tener la misma suerte que la justicia y la piedad. — 3. *Culto,* esto es, *ritos* — ceremonias externas, oraciones, sacrificios — por los que el hombre traduce su respeto y reconocimiento a su Soberano y Bienhechor, confiesa su dependencia, implora los favores de la divinidad y se esfuerza por calmar su ira en el caso de ofensa. El culto es, pues, una secuela de la creencia en uno o varios Seres superiores: así le encontramos de una manera más o menos perfecta en el centro de todas las religiones.

137. — 2.º Definición. — La religión, cuyos elementos constitutivos acabamos de determinar, puede definirse: el conjunto de *creencias,* de *deberes* y de *prácticas* por las cuales el hombre confiesa la divinidad, le rinde sus homenajes e implora su asistencia.

Nota. — La definición que precede se aplica a la religión en general pero , de hecho, cabe distinguir la religión natural de la sobrenatural — *a*) La *religión natural* es el conjunto de obligaciones que fluyen para el hombre del hecho de su creación y que con la razón sola, puede discernir. — *b*) La *religión sobrenatural* o *positiva* es el conjunto de obligaciones impuestas al hombre a consecuencia de una revelación divina y que no se derivan necesariamente de la naturaleza de las cosas.

138.—3.º Objeción.—No es verdad—se nos objeta—que todas las religiones comprendan los tres elementos que hemos señalado como constituyentes de la esencia de la religión en general. Es posible encontrar en todas partes el culto, si damos este nombre a las innumerables prácticas de magia y superstición. Pero no es lo mismo, cuando se trata de creencias y preceptos.—*a*) Por lo que hace a las *creencias*, hay religiones que no admiten ninguna divinidad; por ejemplo, la religión de los salvajes, cuyos únicos elementos son—según S. Reinach (Orfeo)—el animismo, la magia, los tabús y el totemismo.—*b*) En cuanto a la moral—según Tylor—«no tiene relación alguna con la religión o es aquella muy rudi-

mentaria» (1); y los principales factores del desarrollo de la moral habrían sido, según G. Le Bon (2), la utilidad, la opinión, el medio, los sentimientos afectivos, la herencia, pero no la religión.

Refutación.—A. CREENCIAS. En opinión de S. Reinach, la religión de los salvajes o primitivos, designada frecuentemente con el nombre de *Fetichismo* (3), comprende supersticiones y prácticas como el animismo, la magia, los tabús, el totemismo, pero no la creencia en la divinidad.

Definamos, ante todo, las palabras.—1. El *animismo* es la creencia en la existencia de seres espirituales, los unos unidos a cuerpos, como el alma de ellos, los otros independientes de los cuerpos, pero pudiendo entrar en comunicación con ellos. El animista, pues, puebla el mundo de almas, de espíritus, con los cuales puede ponerse en relación (4).—2. La *magia* es el arte de entrar en comunicación con los espíritus que se supone están tras los cuerpos, captar su influencia y asociarlos mediante un pacto, para operaciones ocultas.—3. El *tabú* es una interdicción de carácter sagrado. Esta palabra «se apl. a todo lo que ha sido señalado, por la autoridad competente—personas, animales, plantas, lugares, palabras, acciones, etc.—como *sagrado* e *interdicto* bajo pena, en caso de infracción, de mancha o de pecado que le acarrea la muerte u otra desgracia si no se absuelve a tiempo o se satisface por una penitencia apropiada, ordinariamente una ofrenda o sacrificio» (1).—4. El *totemismo* es difícil de definir. Según S. Reinach, es «una especie de culto tributado a los animales o vegetales considerados como aliados o emparentados con el hombre»; el nombre de *totem*, de origen indio (otam, marca), designa el animal, vegetal o más raramente el mineral o cuerpo celeste en el cual el clan reconoce su antepasado, un protector o una señal de unión». El totemismo «no ha creado el tabú, cuya razón de ser parte de otro principio, pero ha sido ocasión de numerosos tabús; así está generalmente prohibido a los miembros de la familia que lleva el nombre de un *Totem* o se precia de estar relacionado con él, el matarlo o alimentarse de él si no es en sacrificio, o por manera de comunión—, tocarlo y hasta mirarlo» (2). «El animal o vegetal de que se haya convenido abstenerse, se le considera bien como sagrado o bien como inmundo; en realidad no es lo uno ni lo otro: es tabú. La vaca es tabú entre los indios, el cerdo entre los musulmanes y judíos, el perro es tabú casi en toda Europa (3).

¿Es verdad que la Religión de los Primitivos consiste únicamente en algunas creencias y prácticas supersticiosas al modo de las que acabamos de reseñar como principales? Indudablemente «hay Fetichismo entre los negros, dice Mgr. Le Roy, pero también hay otra cosa: el Fetichismo no es todo su culto, y mucho menos, toda su Religión... Cuando

---

(1) Tylor, *La civilisation primitive.*

(2) G. Le Bon, *Les premieres civilisations.*

(3) «El fetiche es un objeto vulgar, sin ningún valor en sí mismo, pero que el Negro guarda, venera y adora, porque cree que en él habita un espíritu... Una piedra, una raíz, un vaso, una pluma, un tronco, una concha, una tela abigarrada, un diente de animal una piel de serpiente... todo lo del mundo puede ser fetiche para estos grandes niños». Reville, *Les religions des peuples non civilisés.*—Hay tres categorías de fetiches: los *fetiches familiares*, cuya virtud proviene de las reliquias de los antepasados y tienen bajo su protección a la familia, la población, la tribu; los *fetiches de los genios buenos* y los *fetiches de los espíritus malos*, o fetiches vengadores.

El *fetiche* se diferencia: *a*) del *amuleto* en que el fetiche saca su fuerza e influencia del espíritu que habita en él, mientras que el amuleto (que es un pequeño objeto que uno lleva encima), es considerado como medio para preservarse de toda suerte de infortunios y para procurarse prosperidad en virtud de una fuerza secreta, misteriosa e inconsciente; y *b*) del *talismán*, pequeño objeto lleno de signos cabalísticos que uno no lleva siempre encima como el amuleto y que es destinado a ejercer una acción determinada sobre las cosas o los acontecimientos y a cambiar su curso o su naturaleza. (Véase Le Roy, *La Religion des Primitifs.*)

(4) Como se ve, el animismo es, entre los salvajes, lo que el espiritismo en los pueblos civilizados.

(5) Mr. Le Roy, ob. cit.

(6) Mr. Le Roy, ob. cit.

S. Reinach, *Orpheus.*

se ha convivido mucho tiempo con los Primitivos se llega a esta comprobación que, detrás de lo que se llama su naturismo, animismo o fetichismo, surge por todas parte real y viviente, aunque más o menos velada, la noción de un Dios superior—superior a los hombres, a los manes, a los espíritus y a todas las fuerzas de la naturaleza. Las otras creencias varían como las ceremonias con ellas relacionadas; pero esta es fundamental y universal» (1). La religión de los primitivos no es, por tanto, como alguien ha pretendido, un fetichismo puro y simple, pues allí, como en otras partes, conviene distinguir entre aquello que constituye los verdaderos elementos de la Religión y aquello que no es más que su contrafigura.

B. *MORAL*.—En cuanto al segundo elemento de toda religión, *la Moral* ¿se puede afirmar que el conocimiento de Dios no ejerza influencia sobre la vida del Primitivo?... Nada mejor que copiar la respuesta del mismo S. Reinach. «La humanidad—escribe—cree instintivamente que hay una relación íntima entre la moral y la religión, a pesar de los filósofos que quisieron constituir la moral como simple creación de la razón... Una restricción (moral) entra en la categoría de los tabús, cuyas prohibiciones, teniendo carácter de moralidad permanente, no son más que un caso particular de ella. Pero, un rasgo característico de las antiguas legislaciones religiosas... es el no distinguir con precisión las interdicciones morales de otras que son de naturaleza supersticiosa o ritual» (1).

Conclusión.—Para los *preceptos* y para las *creencias* es necesario distinguir entre las prohibiciones de naturaleza religiosa y las de orden supersticioso. Pero es incontestable que las Religiones, aun las más rudimentarias, como las de los Primitivos, llevan consigo la *creencia en un ser superior* y *obligaciones* que se derivan de este conocimiento.

§ 2. — NECESIDAD DE LA RELIGIÓN

139. — El vínculo de dependencia que liga al hombre con Dios es el fundamento de la Religión. Se trata, pues, ahora de saber si el hombre puede substraerse a éste vínculo y rechazar las obligaciones que de él se derivan. ¿La religión es para el hombre un *deber al cual no le es lícito sustraerse?*

1.° **Adversarios.** — Niegan esta *necesidad*: — *a*) los *ateos*. Es natural que la religión no tenga razón de ser para aquellos que no admiten la existencia de Dios, como los *ateos*, ni para aquellos que le declaran incognoscible, como los *positivistas* y los *agnósticos*. — *b*) los *indiferentes* que sin ser ateos piensan que Dios no sabría qué hacer de nuestros homenajes, esto es, que no los necesita. — *c*) algunos *deistas* que niegan la utilidad de la oración o estiman que Dios debe ser adorado en espíritu y en verdad y no con un culto exterior y público.

140. — 2.° **Tesis.** — Todo hombre está *obligado moralmente* a profesar la religión, esto es, a reconocer a Dios como su Señor y Dueño y rendirle culto. Esta proposición se apoya en tres argumentos, *metafísico, psicológico* e *histórico.*

A. *ARGUMENTO METAFISICO.* — El hecho que Dios sea nuestro Creador, Providencia y nuestro Legislador — como se de-

(1) Mr. Le Roy, ob. cit.
(2) S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions.*

mostró en la primera lección — impone al hombre deberes ineludibles. Como *Creador* Dios tiene derecho a nuestro homenaje y adoraciones: es necesario que, por una parte, mediante los actos de culto, reconozcamos su soberano dominio, y por otra, nuestra absoluta dependencia. En cuanto *Providencia* que es, Dios nos conserva la vida y continúa sus beneficios; luego tiene derecho a nuestra gratitud. Como *Legislador,* y aún no considerando más que la religión natural, nos ha dado la razón que nos permite distinguir entre el bien y el mal. Debemos, pues, obedecer esta ley que la conciencia nos hace conocer y cuando sea necesario, reparar nuestras faltas por la penitencia.

B. *ARGUMENTO PSICOLOGICO.* — Preguntando a las facultades de nuestra alma, se nos presenta como necesaria la religión, en el sentido de que sólo ella puede satisfacer sus aspiracions. — 1. Nuestra *inteligencia* busca irresistiblemente la *verdad* y no puede encontrarla más que en Dios, verdad infinita. Más la religión tiene como finalidad conducirla hasta ella arrancándola de este modo a las angustias de la duda: "¿Cómo vivir en sosiego, dice Jouffroy, cuando no sabemos de dónde venimos ni a donde vamos, ni lo que tenemos que hacer aquí? cuando todo es misterio, enigma y objeto de incertidumbres y de alarmas" (1). Dándonos la solución de estos problemas, la religión fija y da paz al espíritu. — 2. Nuestra *voluntad* tiende al *bien;* pero se siente débil, indecisa y reclama unos auxilios que no encuentra fuera de la religión; — Nuestro *corazón,* en fin, tiene sed de *felicidad;* en vano la pide a las riquezas, a la gloria, a los placeres de este mundo. La que, por azar, encuentra, se marchita y oscurece al momento: jamás cumple sus promesas, pues nunca es lo que parecía y mucho menos lo que desearíamos que fuera; semejante a una sombra, a un sueño falaz, la dicha en este mundo, pasa como ilusión fugitiva. Sólo la Religión puede llenar el vacío de nuestra alma poniendo en ella a Dios.

C. *ARGUMENTO HISTORICO.* — La historia acredita que la religión es un *hecho universal,* hasta el punto que los antropólogos han definido al hombre "un animal religioso". Pero este hecho sería incomprensible si la creencia en lo sobrenatural (1) no respondiese a un anhelo íntimo del hombre y no se le impusiera como *necesidad.*

---

(1) Jouffroy, *Mélanges philosophiques.*

(2) Lo *sobrenatural,* tal como lo entendemos nosotros aquí, significa el mundo invisible, distinto del nuestro, donde hay seres reales, vivientes, personales y libres, con los cuales todas las religiones enseñan que el hombre puede entrar en relaciones. Conviene

Que la religión sea un *hecho universal* es un punto histórico que nadie lo discute en nuestros días. — 1. Es verdad que algunos paleontólogos, como G. de Mortillet lo han negado respecto del *hombre primitivo* y han pretendido que la prehistoria no podría aportar pruebas de Religión en la edad de la piedra tallada. Así hubiera sido si nosotros no hubiéramos podido inclinarnos a una u otra hipótesis, toda vez que aquellas generaciones tan remotas pudieron desaperecer sin dejar huellas de su religiosidad; pero no es así, pues se han encontrado en muchas estaciones paleolíticas numerosos objetos que los paleontólogos convienen en considerar como objetos de culto, amuletos o talismones. — 2. Nuestros adversarios alegan aún el ejemplo de los *salvajes actuales*, y algunos viajeros como Lubbock, han intentado establecer que no se había encontrado entre ellos ninguna creencia religiosa. Ya vimos anteriormente (N.° 138) lo que se debe pensar sobre esta opinión, que se apoya en investigaciones superficiales que han hecho decir al célebre profesor holandés Tiele, en su "*Manual de la historia de las Religiones*": "La aserción, según la cual, existirían pueblos o tribus sin religión, reposa, bien sobre observaciones inexactas, bien en una confusión de ideas... Tenemos, pues, derecho a llamar a la religión, tomada en su sentido ámplio, un fenómeno propio del conjunto de la humanidad."

3. Cierto que los *positivistas*, como A. Comte, aún reconociendo el *hecho* tratan de desvirtuar su *valor* haciendo entrever la desaparición de los dogmas en un porvenir más o menos próximo, poniendo a la ciencia en el lugar de la religión y la *era teológica* dejando su lugar a la *religión de la Humanidad* que responderá de una manera definitiva al irreductible instinto religioso de la naturaleza humana. Pero esto es una pura hipótesis que no tiene fundamento alguno y que en último término, se sale del dominio de los hechos. Nosotros no podemos rasgar el velo que oculta el porvenir ni conjeturar lo que la humanidad llegará a ser algún día; aquí tratamos de lo que ha sido y de lo que actualmente es. Sobre este doble terreno de los hechos — el único sobre el cual puede sitiuarse un positivista consecuente con su doctrina — podemos asegurar que los hombres de todos los tiempos, no sólo han afirmado la existencia de lo sobrenatural,

---

no confundir esta significación con el sentido estricto de la palabra, y con el que emplean los teólogos católicos para designar la revelación propiamente dicha y la gracia, medio sobrenatural, es decir, más allá de las exigencias de nuestra naturaleza, para llegar a la visión beatífica.

sino que han creído en la posibilidad de entrar en relaciones con los seres superiores y hacérselos propicios, ya por la oración, ya por otros medios. Todas las religiones se han propuesto poner al hombre en relación con la divinidad, y la *Religión natural*, por seductora que se ofrezca en las descripciones de J. J. Rousseau (Profesión de fe de un Vicario Saboyano), de V. Cousin y de J. Simón (La Religión natural), ha parecido siempre insuficiente. Tenemos, pues, derecho a concluir que la *necesidad de la Religión* se demuestra por la *razón*, por las *aspiraciones del alma humana* y por la *historia*.

Observación. — Podríamos preguntarnos si la necesidad de una Religión, en general implica el deber de cumplir *ciertos actos de religión* en particular, y *qué actos* más principales deben hacernos propicia la divinidad. Estos diferentes puntos corresponden más a la exposición de la Doctrina católica, donde se trata de la oración, de los actos de culto y del sacrificio. Remitimos allí al lector (1).

§ 3. — Origen de la Religión.

141. — *Planteamiento del problema*. — Buscar el origen de la Religión es preguntarse si viene de Dios o del hombre, si es invención humana o si tiene origen divino. La cuestión puede ser investigada desde un doble punto de vista: el *histórico* y el *dogmático*. Evidentemente el apologista no tiene derecho a tratar la cuestión más que desde el punto de vista histórico, pero al mismo tiempo tiene el deber de probar que no hay oposición entre uno y otro. Dos hipótesis principales se han propuesto para explicar el origen de la Religión: la primera, sostenida por los *racionalistas*, supone que la religión primitiva es producto humano, y su primera forma, el politeismo; la segunda cree, por el contrario, que la especie humana fué al principio, instruida por Dios mismo, y que la primitva religión fué monoteísta. Expondremos brevemente ambas apiniones.

142. — *Hipótesis racionalista*. — 1.° *Preliminares*. Notemos, antes de abordar el sistema racionalista, que muchos historiadores de religiones, con tendencias materialistas y positivistas, atribuyen grandísimo interés a la cuestión que nos ocupa, menos por curiosidad filosófica, muy legítima seguramente, que por la segunda intención de encontrar un terreno en donde poder dar la batalla al catolicismo.

(1) Véase nuestra *Doctrine catholique*, núms. 171, 327, 381 y siguientes.

Estudian, pues, los *hechos religiosos*, como el físico y el químico los hechos de la naturaleza. Aplicando el método positivo, describen, analizan, clasifican los fenómenos religiosos con rigurosa precisión; después, como en toda ciencia positiva, buscan las leyes que presiden la aparición y desarrollo del sentimiento religioso. Pasando así revista a las ciencias, prácticas, supersticiones y magias de los pueblos, tanto modernos como antiguos, pretenden llegar a esta conclusión: que toda religión tiene origen natural y no supone ninguna intervención superior. Se adivinan en seguida las consecuencias de tal hipótesis, si fuera históricamente verdadera; significaría la ruina del dogma católico que enseña que Adán y Eva fueron ilustrados, con respecto a sus deberes, por una revelación divina.

2.º **Exposición del sistema racionalista.** — La hipótesis racionalista se apoya en un doble argumento: *filosófico e histórico*.

A. *ARGUMENTO FILOSOFICO.* — Los racionalistas que adoptan la *tesis de la evolución* — y son la mayor parte — discurren de la siguiente manera. El hombre, salido del animal por una larga serie de lentas transformaciones, no fué religioso al principio, llegó a serlo poco a poco. Su religión inicial fué vaga y grosera, como lo comprobamos todavía en los salvajes que representan a nuestros ojos las costumbres y creencias de los hombres primitivos. Se fué perfeccionando e idealizando gradualmente: el primitivo fué, primero animista, fetichista, después idólatra, politeista más tarde, y por fin monoteísta. Las diferentes creencias marcan, pues, las etapas que van desde el estado salvaje a la civilización.

Entretanto, la *evolución* no es más que una parte del sistema racionalista, porque es claro que si ella basta para explicar en cierta medida el *desarrollo* de las religiones, no dice, sin embargo, *cómo ha nacido el sentimiento religioso*. La cuestión del origen no está resuelta en la doctrina evolucionista. Si el hombre no ha sido siempre religioso o si constantemente lo ha sido ¿de *dónde le viene esta necesidad de lo sobrenatural?* Los racionalistas, para resolver el problema, han propuesto muchas teorías. Las principales son tres: la naturista, la sociológica y la psicológica. — 1. *Teoría naturista.* El hombre, a medida que iba emergiendo de la animalidad quiso explicarse los fenómenos maravillosos de la naturaleza que herían su imaginación. Incapaz de descubrir su causa real, supuso que había detrás de ellos agentes que los producían a su capricho y de esta manera, pobló el mundo de seres invisibles, almas, genios, dioses, etc. El origen de la religión

estaría, pues, en la admiración ante la grandeza de los fenómenos atmosféricos, en la ignorancia y el miedo físico o moral, en la turbación de la conciencia por temor al castigo. Esta teoría ha sido adoptada, al menos en su fondo, por los positivistas. A. Comte, Littré, H. Spencer, Lubbock, y más recientemente por A. Réville. — 2. *Teoría sociológica.* Según los partidarios de la teoría, (Durkeim, Mauss, Lévy, Hubert), la religión sería obra de la *sociedad.* Al principio sería un conjunto de creencias, y de prohibiciones (tabús), impuestas a los miembros por la colectividad, prohibiciones y creencias sin las cuales ninguna sociedad podría existir ni desarrollarse. Y la prueba de que tal es el origen de la religión — dicen los sociólogos — es que el culto y todas las manifestaciones religiosas han formado siempre parte de la vida social. — 3. *Teoría psicológica.* Aunque difieran en las explicaciones todos los psicologistas, convienen en este punto general, que la religión habría nacido de la naturaleza del hombre, que las creencias, la moral, el culto, en una palabra, toda la organización religiosa sería producto del corazón humano. Su principal argumento se basa en la permanencia e identidad del fenómeno religioso. Los mismos efectos suponen las mismas causas, luego se ha de rechazar la hipótesis de una simple coincidencia o casualidad, y admitir como sóla causa posible le identidad de la naturaleza humana. "Hay que buscar, pues, el origen de las religiones — dice S. Reinach (Culto, Mitos, Religiones) en la psicología del hombre, no del civilizado, sino en la psicología de los actuales salvajes."

A la teoría psicológica podría también juntarse la *teoría modernista* que atribuye el origen de la religión a la *acción de Dios o de lo divino en la subconsciencia.* Según los partidarios de este sistema, las relaciones entre Dios y el hombre se establecerían primeramente en las profundidades del alma, en aquel lugar que forma el dominio del inconsciente. Después nacería la religión el día en que estas relaciones íntimas entre Dios y el hombre saldrían de la subconciencia y serían percibidas por la conciencia que, solamente entonces, haría la experiencia individual de sus relaciones con lo invisible: en esta hipótesis el subconsciente sería el lazo de unión entre el mundo sobrenatural y el mundo de la naturaleza. (Véase W. James, *l'Expérience religieuse.*)

B. *ARGUMENTO HISTORICO.* Cualesquiera que sean los servicios que la filosofía pueda prestar a la investigación del origen de la religión, es manifiesto que el problema es, ante todo, *histórico.* Los racionalistas, por otra parte, así lo han comprendido, y piden a la historia pruebas que es incapaz de suministrarles. Han pretendido, pues, que el *animismo* (v. núm. 138) constituía el fondo religioso de los pueblos antiguos de los Sumerios y Accadios, razas primitivas de Caldea, de los Egipcios y de los Chinos, y que de esta forma primitiva, de esta sim-

ple creencia en los espíritus invisibles y en los genios habían salido las formas más perfectas y las religiones más elevadas.

143. — **II. Hipótesis católica.** — Llamamos así la hipótesis de los historiadores de religiones, que sin apoyarse en el dogma católico pretenden que desde el sólo punto de vista histórico, es muy admisible y aun más verosimil atribuir el *origen de la religión* a una *revelación primitiva* y creer que la primera forma religiosa fué el *monoteismo.* La hipótesis católica se funda en un doble argumento: el *negativo* y el *positivo.*

A. *ARGUMENTO NEGATIVO.* — Uno de los mejores argumentos en favor de la tesis católica es precisamente la debilidad e insuficiencia del sistema racionalista. Los historiadores católicos no tienen dificultad en demostrar que las razones aducidas por los racionalistas en apoyo de su tesis, no son convincentes. — *a*) Y primero, por lo que afecta al *argumento filosófico*, hacen notar que la doctrina de la evolución, aunque muy en boga, está muy lejos de ser cosa demostrada y tampoco se puede aplicar a todos los dominios. Pero basar una teoría religiosa en una hipótesis no comprobada es un procedimiento poco científico. Los tres sistemas que se esfuerzan por explicar el origen del fenómeno religioso, aunque contengan parcelas de verdad, no por eso son menos incompletos.— 1. La *teoría naturista* poniendo el origen de la religión en la ignorancia o el miedo, no explica la permanencia del culto, si es que llegó a explicar su origen; pues la ignorancia y el miedo son causas pasajeras que deben desaparecer al explicarse los fenómenos maravillosos de la naturaleza.— 2. La *teoría sociológica* ¿es más aceptable cuando atribuye el sentimiento religioso a la *influencia de la sociedad?* Es lícito ponerlo en duda. Ciertamente uno de los caracteres del fenómeno religioso es el ser *colectivo* y esta nota ha parecido tan esencial a ciertos apologistas que a veces han exagerado su importancia, como lo prueban las palabras siguientes: "No hay religión individual—dice Brunetiere—, no se puede ser solo de su familia o de su patria: patria, familia, religión son expresiones colectivas, si las hay". (1) Pero, de que la religión sea ordinariamente social—y esto no extraña, pues el lazo que nos une a Dios es para todos los hombres

(1) La historia de las religiones parece contradecirla también. Ella nos asevera, en efecto, que las ideas religiosas, no siempre han adelantado en perfección, antes bien, muchas veces han retrogradado: así, los pueblos semíticos, muchas veces han evolucionado de lo más perfecto a lo menos perfecto, del monoteismo al politeísmo, a la idolatría y al fetichismo.

(2) Brunetière, *Sur les chemins de la croyance*, C. III.

el mismo—no se debe concluir que el hombre no puede ser religioso sino en cuanto forma parte de la sociedad, ni menos, que el origen de la religión se encuentre en la sociedad o colectividad. Se puede ser religioso viviendo en el desierto: testigos, los eremitas y anacoretas. Todo lo más, lo que se puede decir es que la forma social acompaña generalmente el fenómeno religioso, pero es falso pretender que ella lo crea. Luego el *sociologismo no resuelve el problema*.— 3.La *teoría psicológica* y la *modernista* no hacen mal cuando conceden tan señalado puesto ya al sentimiento religioso ya a la influencia de Dios sobre el alma humana, pero son insuficientes al prescindir del oficio importante de la razón.

b) El *argumento histórico* invocado por los racionalistas no es de mayor fuerza. La historia no prueba que el animismo sea la más antigua forma religiosa. "Con efecto, dice el abate Broglie, hay una concepción religiosa muy diferente de la animista y tan antigua como ella y que parecen irreductibles, así como imposible el que procedan la una de la otra; y es el concepto de la divinidad que encontramos en los Vedas de la India y en la religión oficial de Egipto y que parece ser también la antigua religión de Siria. Lo que caracteriza a estas religiones es una concepción de la divinidad muy elevada, pero vaga" (1). Pero, aun suponiendo que la historia favoreciera la tesis racionalista, la cuestión del origen de la religión no estaría resuelta, porque de la historia habríamos de subir a la prehistoria y ésta, como vimos no puede suministrar para la solución más que datos muy incompletos. (Véase núm. 140. *Argumento histórico*).

B. *ARGUMENTO POSITIVO*. — Si consideramos como irrumpe y se manifiesta el sentimiento religioso en cada individuo, comprobaremos que el niño recibe la religión de sus padres y del medio ambiente. Sin duda, el hombre al nacer aporta facultades y disposiciones religiosas; no solamente su corazón tiene aspiraciones que le impulsan hacia lo Infinito, hacia lo divino, mas su razón consciente de su flaqueza e insuficiencia, se eleva de la contingente del mundo a la idea de una Causa primera, del Ser Supremo.. Seguramente el sentimiento de dependencia es una de las fuentes principales de la creencia en Dios; pero también es cierto que según el curso ordinario de las cosas, estas disposiciones no se desenvuelven espontáneamente; la iniciación religiosa se opera por la tradición. ¿Por qué, entonces, no podemos suponer que

(1) A. de Broglie, *Problemes et conclusions de l'histoire des religions*.

lo que sucede cada día al individuo, tuvo lugar también en el comienzo de la especie humana? ¿Por qué el primer hombre no podría ser instruído directamente por Dios? Para que esta hipótesis fuera inadmisible se habría de suponer que no existe Dios o que no se interesa por su obra. Luego es verosíml la idea de una revelación primitiva, y tiene además la ventaja de explicar este fondo idéntico que encontramos en las ideas religiosas de todos los tiempos y todos los países. (1)

Conclusión. — Como se ve la hipótesis católica es una interpretación de los hechos, tan sencilla y lógica como la racionalista. Desde el solo punto de vista *histórico,* nada impide admitir: I. que la religión tiene su origen en una *enseñanza primordial* dada por el Creador a su criatura, enseñanza que halló en las *aspiraciones religiosas* del hombre en terreno preparado.— 2. que esta religión espiritualista se fué degradando poco a poco, al contacto con las pasiones hasta llegar a las formas más groseras, salvo en un pueblo (el pueblo judío) que permaneció monoteísta y fué el único guardador del depósito de la tradición primitiva.

Art. II. — **La Revelación.**

La *religión natural* es para el hombre un deber tanto como una necesidad. Acabamos de verlo y con certeza en el capítulo precedente (núm. 139). Ahora, a otra cuestión: ¿basta la religión natural? Seguramente que *sí,* en el supuesto de que entre Dios y las criaturas no medien más relaciones que las derivadas de la creación; indudablemente que *no,* si Dios ha establecido un nuevo orden de cosas, si le plugo, por un don enteramente gratuito, llamar al hombre a una vida superior, *sobrenatural,* llevando consigo el conocimiento de otras verdades y de otros deberes. Pero es claro que si esta hipótesis se ha realizado, los hombres no pueden saberlo sino por *revelación divina.* De aquí que se imponga a nuestro estudio una investigación preliminar. 1.° qué se entiende por *revelación,* 2.° si es *posible* y 3.° si es *necesaria.*

---

(1) Otra hipótesis (Max Muller), llamada *henoteísmo,* pretende que la religión es el resultado de un doble elemento: un elemento sujetivo y un elemento objetivo. El elemento *sujetivo* consistiría en una facultad especial del hombre en virtud de la cual percibiría el infinito y tendría el sentimiento de lo divino. El elemento *objetivo* sería proporcionado por el universo y los grandes fenómenos de la Naturaleza. De la unión de estos dos elementos habría surgido la idea de la divinidad, una en sí, pero susceptible de subsistir en diversos sujetos, por oposición al monoteísmo que cree que los atributos divinos residen en sujeto único.

§ 1. — La Revelacion. Nocion. Especies.

144. — 1.° Noción. — Etimológicamente, revelar (en latín, *revelare*) significa levantar el velo que oculta una cosa y nos impide verla.

a) En el *sentido general* del término, revelación es la manifestación de una cosa oculta o desconocida. Es *humana* o *divina* según que la cosa sea revelada por el hombre o por Dios.— *b*) En un *sentido especial y teológico,* la revelación es la manifestación hecha por Dios de verdades o deberes que el hombre no conoce. La revelación es siempre un hecho *sobrenatural,* puesto que implica la intervención de Dios; pero puede serlo de doble manera; en cuanto a la substancia y en cuanto al modo.— 1. Cuanto a la *substancia,* si la verdad revelada excede las fuerzas de la razón; esta es revelación *propiamente dicha.*— 2. Cuanto al *modo* si la verdad revelada es una verdad natural y que, en rigor, puede la razón descubrir: en este caso la revelación es *impropiamente dicha.*

145. — *FALSOS CONCEPTOS DE LA REVELACION.* — De cualquier manera que ella sea, la revelación no debe ser entendida:— 1. a la manera de los *racionalistas* o de los *protestantes liberales* que siguiendo a Kant, Schleiermacher, Ritschl, Sabatier, aplican la palabra revelación a cierto comercio con el Ser Supremo, establecido principalmente por la oración.— 2. ni a la manera de los *modernistas* para quienes la revelación no manifiesta una doctrina cuyo objeto son verdades "caídas del cielo" (Loisy) sino que es *"la conciencia adquirida por el hombre de sus relaciones con Dios"*. En esta teoría, la revelación es enteramente subjetiva y se produce en la conciencia de cada individuo.

146. — 2.° Especies. — A. Según el *modo,* la revelación es inmediata o mediata: — *a*) *inmediata,* cuando viene directamente del mismo Dios.— *b*)*mediata,* cuando viene a nuestro conocimiento por el intermedio de otro hombre, como la revelación que nos han trasmitido los Apóstoles.

La revelación *inmediata* se subdivide en:— *interna,* si Dios manifiesta la verdad por una sencilla acción directa sobre las facultades del alma, sin acompañarla de signos visibles; y 2. *externa,* cuando la luz que se hace en el alma va acompañado de signos sensibles.

B. Según *el fin* que persigue, la revelación es: — *a*) *privada,* cuando se dirige a una o varias personas particulares; — *b*)*pública,* si se ordena a una colectividad (cf. revelación mosaica para el pueblo judío) o para todo el género humano (revelación cristiana).

§ 2. POSIBILIDAD DE LA REVELACIÓN.

147. — ¿Es *posible la revelación,* entendida en el sentido de una comunicación hecha por Dios, ya de verdades accesibles o no a la razón, ya de preceptos que obliguen la conciencia del hombre?

1.° **Adversarios.** — Niegan la *posibilidad* de la revelación: — *a*) los ateos, materialistas, panteístas, etc. Es evidente que para los que no admiten la existencia o personalidad de Dios no hay intervención divina posible. — *b*) los deistas y los racionalistas, que en su mayoría, rechazan la revelación, en general y especialmente la revelación mediata, así como la de los misterios.

148. — 2.° **Tesis.** — La revelación, cualquiera que sea la *substancia* y *el modo,* no implica imposibilidad alguna. La proposición tiene en su apoyo una doble prueba: *indirecta y directa.*

A. *PRUEBA INDIRECTA TOMADA DE LA CREENCIA UNIVERSAL.* — Si se echa una mirada sobre las religiones del pasado o del presente se observa que todos los pueblos han creído en la existencia y, por consiguiente, en la *posibilidad* de un comercio sobrenatural con Dios. La misma religión de los Primitivos admite relaciones con los Seres superiores (núm. 138). ¿No tienen todos los cultos sus libros santos donde se consignan las verdades reveladas? Encontramos entre los Persas el Avesta, los Vedas entre los Indios, el Korán en los musulmanes, la Biblia (Antiguo Testamento) en los judíos, la Biblia (Antiguo y Nuevo Testamento) en los cristianos.

B. *PRUEBA DIRECTA SACADA DE LA RAZON.* — La razón no ve repugnancia alguna en la revelación ni por parte de Dios, ni del hombre, ni del objeto revelado. — *a*) *Por parte de Dios.* La revelación no repugna a los atributos divinos, no a su majestad ni a su sabiduría. — 1. ¿Por qué Dios que ha creado al hombre no podría hablarle, instruirle y darle una norma de vida? Nada hay en esta hipótesis que sea contrario a su *majestad.* — 2. La *sabiduría* divina no sufre menoscabo por el hecho de la revelación, como pretende el racionalista alemán Strauss, que la considera como un retoque de la obra divina; pues la revelación lo mismo que la creación están previstas desde la eternidad, y aunque al realizarse en el tiempo se nos presenten como dos momentos de la acción divina, son sin embargo, eternas en el pensamiento de Dios.

b). *Por parte del hombre.* La revelación no merma en nada la *autonomía* de la razón; respeta su independencia en el terreno de las investigaciones científicas. Si a veces, las verdades que contiene están por

encima de la razón nunca lo están en contra; lejos de contradecirla, generalmente la revelación se propone completarla y confirmarla.

c) *Por parte del objeto revelado.* Es evidente que Dios puede revelarnos *verdades accesibles a la razón, p*ero que la inteligencia por su debilidad y reducida a sus propias fuerzas no podría alcanzar fácilmente y con certeza.

2. Que revele *preceptos positivos* que no nacen de la naturaleza de las cosas sino de la libre voluntad divina, también se comprende, pues Dios, como Creador, es nuestro soberano y como soberano es legislador; luego tiene el derecho de dar leyes, bien para precisar los mandamientos de la ley natural, bien para reclamar de nosotros la sumisión que le debe toda criatura y que con tanta frecuencia olvidamos.

3. La dificultad comienza cuando se trata de *misterios,* esto es, de verdades que superan a la razón, hasta el punto que ella no puede *descubrirlas* ni *demostrarlas* ni *comprenderlas,* aunque conozca su existencia. ¿Es posible la revelación de semejantes verdades?

149. — *POSIBILIDAD DE LA REVELACION DE LOS MISTERIOS.* — La revelación de los misterios no repugna por parte de Dios ni por parte del hombre.— 1) *Por parte de Dios.* Dios es omnisciente, y si a él le place comunicar al hombre verdades de orden sobrenatural que son inaccesibles a la razón humana, ¿qué motivos se lo podrán impedir? Pero se dirá, el misterio es el misterio; Dios no puede revelarlo sin que cese el misterio. La revelación de un misterio que permanece misterio implica contradicción en los términos.—La contradicción es sólo aparente, porque cuando decimos que Dios revela un misterio no entendemos por esto que nos ha hecho penetrar la naturaleza de la cosa revelada. La revelación nos enseña solamente que una cosa es; nos hace saber, p. ej. que tres personas distintas subsisten en una sola naturaleza divina, pero se detiene ahí, no nos hace comprender cómo es ni cómo puede ser esto. El misterio permanece *incomprensible.* Pero no confundamos el término incomprensible con *ininteligible.* El misterio sería ininteligible si careciera de sentido; pero

(1) No hablamos aquí más que *de verdades del orden sobrenatural.* No es que pretendamos negar que haya misterios en el orden natural. Creemos al contrario, que la Ciencia está muy lejos de haber resuelto todos los enigmas de la Creación, y que el sabio Berthelot, cuando proclamaba que «el mundo ya está hoy día sin misterio alguno», hacía una afirmación totalmente gratuita. Sin embargo, es preciso confesar que en este terreno la impotencia de la razón no es más que accidental, y que a medida que avance la Ciencia, más retrocederá el misterio. No podemos afirmar lo mismo de las verdades del orden sobrenatural, las cuales han de ser siempre misterios para la razón, pues pertenecen a un orden que excede a la naturaleza.

no es así. Cuando afirmamos que Cristo está presente bajo las especies sacramentales, sabemos lo que decimos y que no hay contradicción entre los dos términos de nuestra juicio; el misterio empieza cuando queremos pasar adelante y averiguar cómo se verifica o se puede verificar esto.— 2) *Por parte del hombre.* El hombre tendría derecho a rechazar el misterio si fuera absurdo y repugnase a la razón. Pero el misterio no encierra ningún absurdo. Las contradicciones aparentes, que los incrédulos creen encontrar, provienen ya de una explicación defectuosa—imputable a teólogos inhábiles—ya de una falsa interpretación de la verdad propuesta—imputable a los innerédulos mismos. Lejos de repugnar a la razón el misterio puede serle de gran utilidad. Además de abatir su orgullo recordándole su debilidad e insuficiencia no hay, tal vez, tema más propicio a la piedad afectiva que la meditación de los grandes misterios de amor, como la Trinidad, la Encarnación, la Redención, la Eucaristía, etc.

Conclusión. — Podemos, pues, concluir que la revelación considerada en su *substancia* no repugna, antes *conviene.* La misma conclusión se impone si nos referimos al *modo* por el cual se nos da a conocer, y en particular la revelación *mediata.* Si la revelación inmediata nos parece un procedimiento más cómodo para nosotros, la mediata se recomienda por doble razón: — 1) Desde luego, porque entra en el *orden elegido por Dios en sus obras.* ¿La experiencia no nos muestra a cada paso que Dios se sirve de las causas segundas para realizar sus designios? — 2) Además, este modo de revelación está en armonía con la *naturaleza social del hombre.* Mientras que la revelación inmediata aislaría a los hombres en cuestión religiosa, la mediata los une por los lazos más estrechos de la caridad y de la obediencia.

§ 3. Necesidad de la Revelación.

150. — La revelación es posible, aún más, es conveniente; ¿podemos decir que es *necesaria?*

1.° ¿Qué se entiende por necesidad? — De un modo general se dice que una cosa es necesaria cuando es el único medio de llegar al fin intentado. Pero el medio es: — *a*) *físicamente necesario* cuando ningún otro lo puede suplir. — *b*) *moralmente necesario* cuando sin él el fin no se puede alcanzar sino con dificultad o imperfectamente.

151. — **2.° Necesidad de la Revelación.** — Cuando nos preguntamos si la revelación es necesaria importa, ante todo, desdoblar la

cuestión y tener en cuenta las dos hipótesis de una religión natural y de una religión sobrenatural. La doctrina de la Iglesia puede formularse en las dos proposiciones siguientes:

1. Proposición. — *HIPOTESIS DE LA RELIGION NATURAL.* — En la *condición presente* de la humanidad, la revelación es *moralmente* necesaria para que *todos* los hombres puedan llegar a un conocimiento cierto y exento de error, del *conjunto* de verdades y de deberes de la religión natural.

Nota. — Observemos antes de probar la tesis católica que se trata de: — *a*) una necesidad relativa y moral; relativa cuando resulta de las condiciones (1) actuales de la humanidad; moral, por la gran dificultad que hay en conocer las verdades de la religión natural. — *b*) se trata, además, del conjunto *del linaje humano y del conjunto de verdades religiosas* y no de un individuo tomado en particular ni de una verdad aislada. La Iglesia no cree que la razón sea radicalmente impotente; guarda un justo medio entre: — 1. la opinión de los *tradicionalistas* y *fideistas* (Huet, De Bonald, Bautain), según la cual, la razón es tan débil que de suyo no puede llegar a conocer ninguna verdad religiosa; y — 2. la opinión de los *racionalistas* (J. J. Rouseau, Cousin, Jouffroy, J. Simón), que sostienen lo supérfluo de la revelación, toda vez que la razón se basta para conocer la religión natural.

La tesis católica se apoya en un argumento *histórico* y otro *psicológico.*

A. *ARGUMENTO HISTORICO.* — La historia nos enseña que todos los pueblos, aun los más civilizados, como Grecia y Roma, cayeron en los más graves errores en religión. Vemos por sus mitologías que no sólo eran politeistas e idólatras, sino que concebían a los dioses a su propia imagen, viciosos y criminales como ellos a fin de encontrar aliento o excusa a sus peores excesos, porque es lógico que de una noción falsa de la divinidad se deriven las más perniciosas consecuencias para la moral. El culto mismo ¿no fué entre ellos un pretexto para la liviandad? ¿Quién no ha oído hablar de las bacanales, lupercales, saturnales, de aquellas fiestas en honor de los dioses donde se daba libre curso al desorden y al libertinaje? Pero,

---

(1) Según el dogma católico, la torpeza de la razón es consecuencia de un decaimiento de la naturaleza humana, causado por la culpa original. Sin embargo, como quiera que esta verdad tan sólo es conocida por la Revelación, el apologista no puede esgrimirla aquí.

se dirá, los filósofos ilustres de la antigüedad, un Sócrates, Platón, Aristoteles, Cicerón, Séneca, Marco-Aurelio ¿no podían instruir a la muchedumbre? Prescindiendo del menosprecio profundo con que la miraban, como se expresa el vate latino.

"Odi profanum vulgus et arceo (Horacio, l. III. Oda. 1).

hubieran debido, ante todo, ponerse de acuerdo sobre las cuestiones más vitales de la religión, sobre la naturaleza de Dios y del mundo, sobre el origen y destino del alma humana, etc. (1). ¿Se añadirá todavía que aquello que no se pudo hacer en lo pasado lo han conseguido los filósofos modernos y que si se encuentra entre ellos cierto número de materialistas, positivistas, o agnósticos, también hay espiritualistas como J. Simón, que sin otro recurso que la inteligencia ha podido trazar los deberes de la *religión natural?* Sin duda; más, de suponer que los citados filósofos no hayan sido influenciados por la revelación cristiana — lo que sería difícil de probar, pues lo contrario aparece evidente en el libro de J. Simón (*La Religión Natural*) donde el autor promete la visión beatífica a sus adeptos — de suponer que la razón sea bastante poderosa para establecer las grandes líneas de la religión natural, se seguiría justamente nuestra tesis en sus dos puntos: a saber, que la razón considerada en particular no es radicalmente impotente, pero que lo es si se la considera en el conjunto del linaje humano.

B. *ARGUMENTO PSICOLOGICO.* — Esta prueba es una consecuencia de la precedente. Si la experiencia de todos los tiempos nos demuestra que el hombre generalmente se ha engañado en la solución del problema religioso debe suponerse que existe una *causa permanente de error.* Pero esta causa no puede ser otra que la *debilidad relativa de la razón.* Es que los hombres tomados en conjunto, son incapaces, bien por falta de inteligencia, o por falta de tiempo o de atención, ya a consecuencia de prejuicios o de pasiones, de alcanzar la verdad y solucionar los problemas esenciales que constituyen el fundamento de la religión natural (2).

---

(1) «Entre los filósofos antiguos que carecieron del beneficio de la fe—dice León XIII, en su Encíclica *Œterni Patris*—, los mismos que pasaron por más sabios cayeron en multitud de errores. Vosotros no ignoráis cuantas cosas falsas y absurdas enseñaron a través de algunas verdades, y cuantas dudas e incertidumbres sufrieron en lo que se refiere a la naturaleza de la divinidad, al origen primero del Universo, al gobierno del mundo, al conocimiento de Dios y del porvenir, a la causa y el principio de los males, al fin último del hombre y su eterna felicidad, a las virtudes y los vicios y otros puntos de doctrina, cuyo conocimiento verdadero y cierto es de necesidad absoluta para el género humano.»

(2) Cuando un elocuente escritor del siglo pasado—dice E. Saisset en sus *Essais*

Conclusión. — De esta *insuficiencia* de la razón humana podemos ya *conjeturar la existencia de la revelación* o al menos de un socorro especial. Pues difícilmente nos avendríamos a creer que la Providencia haya podido fallarnos en cosas tan necesarias y no podríamos comprender que la bondad y sabiduría de Dios no hubiera respondido a las necesidades de nuestra naturaleza.

152. — 2.ª **Proposición.** — *EN LA HIPOTESIS DE UNA RELIGION SOBRENATURAL*, esto es, en el caso en que Dios hubiera querido establecer con los hombres otras relaciones que las que se derivan del hecho de la creación, la revelación se presenta entonces como una *necesidad absoluta*. Es claro, desde luego, que si Dios, por un don gratuito enteramente, se ha dignado señalar al hombre *un fin sobrenatural* (1) y suministrarle los medios a él adaptados, el hombre no puede saber esto sino es por una revelación especial. Ahora bien, podemos presumir que tal revelación existe por este doble hecho: 1.º que todas las religiones se hacen pasar por sobrenaturales y suponen la intervención divina; y — 2.º que el linaje humano es incapaz, por sus propias fuerzas y sin el auxilio de Dios, de adquirir la suma de verdades necesarias para cumplir su destino.

153. — **Corolario.** — De que la revelación es posible y *moralmente necesaria* en la hipótesis de la religión natural y *absolutamente necesaria* en la hipótesis de una religión sobrenatural ¿debemos concluir que tenemos obligación de investigar si esta revelación existe?

Esta obligación ha sido negada: — *a*) por los *racionalistas* que juzgan que la razón basta para establecer la religión natural; — *b*) por los *indiferentistas* que afirman que son buenas todas las religiones, y *c*) por los *modernistas*, que situando la revelación en la conciencia

---

sur la philosophie et la religion—, pretendía escribir el símbolo de la religión natural bajo la única inspiración de su conciencia, escribía, en efecto, bajo el dictado de una filosofía preparada por el Cristianismo. No es el hombre de la Naturaleza quien habla en la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, sino un sacerdote convertido en filósofo.»

«Yo no sé por qué razón se pretende atribuir al progreso de la filosofía la bella moral de nuestros libros—confiesa el mismo J. J. Rousseau (*Lettres de la montagne*)—. Esta moral, sacada del Evangelio, fué cristiana antes de ser filosófica.»

(1) *Fin sobrenatural.*—Para comprender bien esta expresión, es preciso recordar que todos los seres creados por Dios persiguen un fin apropiado a su naturaleza. Así el hombre, en cuanto es criatura racional, debe llegar, mediante su razón, al conocimiento del Ser infinito, y mediante su voluntad, al amor de Dios proporcionado a tal conocimiento: este es su fin *natural* y el *orden natural* de las cosas.

Pero si Dios ha señalado al hombre, como fin último, la dicha de contemplarle un día cara a cara, tal como es, en la plenitud de su esplendor (I Cor., XIII, 12), y de amarle y poseerle, el fin está muy por encima de las exigencias de la naturaleza humana; es, por tanto, *sobrenatural*, y constituye un nuevo orden de cosas: el *orden sobrenatural*.

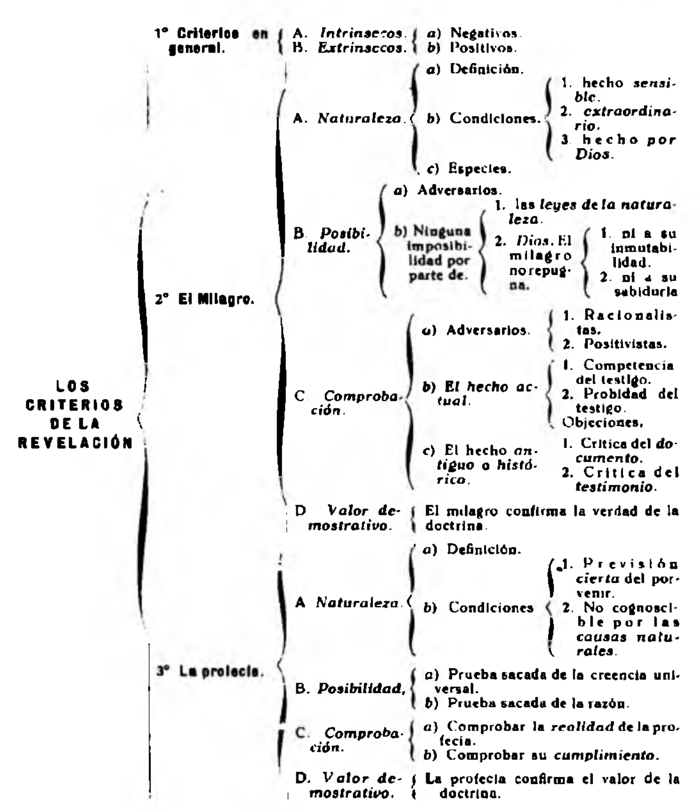
que tenemos de nuestras relaciones con Dios hacen de ella un *asunto privado e individual,* lo que significa, en otros términos, que todas las religiones son verdaderas en la medida en que nosotros podemos experimentarlas.

A pesar de las pretensiones de los racionalistas, de los indiferentistas y modernistas, la *obligiación* se impone para nosotros de *buscar y abrazar la verdadera religión.* Si Dios nos hace un presente no somos ya libres de aceptarlo o de rechazarlo. Nosotros lo admitimos de buen grado cuando se trata de la *vida* del cuerpo; ¿por qué no será así para la *vida sobrenatural* del alma, si se prueba que Dios se ha dignado otorgarnos este nuevo beneficio?

No hay que pretextar que todas las religiones son buenas y que a Dios es indiferente la *manera* como se le honre, pues es inadmisible que Dios considere lo mismo lo verdadero que lo falso, lo bueno que lo malo. Importa, pues, investigar la *verdadera religión,* pero la encuesta será infructuosa si no deponemos todo prejuicio, toda idea preconcebida y no vamos hacia la luz con todo el ardor de nuestra alma.

Bibliografía. — Véase al final del capítulo siguiente.

CAPÍTULO II. — Los criterios de la Revelación.—El Milagro y la Profecía.



LOS CRITERIOS DE LA REVELACIÓN

- **1° Criterios en general.**
  - A. *Intrínsecos.*
    - a) Negativos.
  - B. *Extrínsecos.*
    - b) Positivos.
- **2° El Milagro.**
  - A. *Naturaleza.*
    - a) Definición.
    - b) Condiciones.
      - 1. hecho *sensible.*
      - 2. *extraordinario.*
      - 3. hecho *por Dios.*
    - c) Especies.
  - B. *Posibilidad.*
    - a) Adversarios.
    - b) Ninguna imposibilidad por parte de.
      - 1. las *leyes de la naturaleza.*
      - 2. *Dios.* El milagro no repugna.
        - 1. ni a su inmutabilidad.
        - 2. ni a su sabiduría
  - C. *Comprobación.*
    - a) Adversarios.
      - 1. Racionalistas.
      - 2. Positivistas.
    - b) *El hecho actual.*
      - 1. Competencia del testigo.
      - 2. Probidad del testigo.
      - Objeciones.
    - c) El hecho *antiguo* o *histórico.*
      - 1. Crítica del *documento.*
      - 2. Crítica del *testimonio.*
  - D. *Valor demostrativo.*
    - El milagro confirma la verdad de la doctrina.
- **3° La profecía.**
  - A. *Naturaleza.*
    - a) Definición.
    - b) Condiciones
      - 1. Previsión *cierta* del porvenir.
      - 2. No cognoscible por las *causas naturales.*
  - B. *Posibilidad.*
    - a) Prueba sacada de la creencia universal.
    - b) Prueba sacada de la razón.
  - C. *Comprobación.*
    - a) Comprobar la *realidad* de la profecía.
    - b) Comprobar su *cumplimiento.*
  - D. *Valor demostrativo.*
    - La profecía confirma el valor de la doctrina.

DIVISION DEL CAPITULO

154. — Ya hemos visto en el capítulo precedente cómo la revelación es *moralmente necesaria* para constituir la religión natural y ***absolutamente necesaria***, en la hipótesis de una religión sobrenatural. Más si existe la revelación ¿cómo podremos saberlo? Sin duda, por la historia; pero nos hacen falta *signos* por los cuales la podamos reconocer, porque es natural que antes de creer en la palabra de Dios, debemos asegurarnos de si realmente nos ha hablado. El asentimiento de fe no es razonable sino cuando se apoya en motivos moralmente ciertos; aun más, en motivos tanto más ciertos y más firmes cuanto que la verdad revelada es más oscura y no lleva en sí el resplandor de la evidencia intrínseca (misterios). Vamos a tratar de estos signos o criterios en general, y en particular del milagro y de la profecía. Este capítulo comprenderá, pues, tres artículos: 1.° de los *criterios en general*; — 2.° del *milagro*; — de la *profecía*.

Art. I. — **Criterios en general.**

155. — 1.° **Definición.** — Los criterios (griego, *kriterion*, que sirve para juzgar) son los signos que permiten discernir la *verdadera* revelación de las *falsas*.

156. — 2.° **Especies.** — Los criterios son intrínsecos o extrínsecos.

A. *CRITERIOS INTRINSECOS.* — Llámanse criterios *intrínsecos* o *internos* aquellos que son inherentes a la doctrina revelada; son de dos clases: negativos o positivos. — 1. Los criterios *negativos* tienen doble *aspecto* — 1) o son signos que denotan la falsedad de una doctrina y entonces se llaman eliminatorios, por ejemplo si una doctrina que se dice revelada es contraria a la razón — no decimos si es superior a la razón, que este es el caso del misterio —, sino: si va contra la razón, si es contradictoria, podemos concluir en seguida que no procede de Dios; tal es el caso de aquellas religiones que enseñan la existencia de muchos dioses, que niegan la libertad del hombre y la inmortalidad del alma. Los criterios negativos nos servirán al principio de la segunda parte para excluir las diversas reli-

(1) Esta expresión *«Dios ha hablado a los hombres»*, no debe ser entendida necesariamente en el sentido estricto, salvo cuando se trata de la enseñanza oral de Cristo. Es claro que Dios tiene muchos medios para instruir a los hombres: representaciones imaginativas o intelectuales, impresiones visuales o auditivas, y sabe él muy bien acomodar la forma de su mensaje a las aptitudes de su destinatario. Lo que importa, pues, es que su revelación vaya acompañada de *señales* que no dejen duda alguna respecto a la *realidad del hecho*.

giones, fuera del judaismo y cristianismo, de su pretensión de ser la religión verdadera. — 2) O son signos que indican que una revelación puede ser verdadera sin probar por esto que lo sea. Así, el que una religión esté exenta de errores ya es una señal de que puede ser de origen divino, pero no prueba que lo sea, con efecto.

2. Los criterios *positivos* son signos que demuestran, en cierta proporción, que la revelación que los posee es divina. Que se suponga, por ejemplo, una religión no solamente en conformidad con la razón y aspiraciones del corazón humano, sino que produzca en el orden moral *efectos* que parezcan superar la virtualidad de toda otra doctrina filosófica o religiosa y entonces habrá motivos para creer que es de *origen divino.* (1) Los criterios internos positivos, aparecen, pues, en todo su valor si con la ayuda del análisis y de la comparación se puede poner de relieve la *trascendencia* de una religión sobre todas las otras (*método del abate De Broglie*).

B. *CRITERIOS EXTRINSECOS.* — Los criterios *extrínsecos* son hechos sobrenaturales distintos de la revelación misma, pero suministrados por Dios con el fin de atestiguar el origen divino de la revelación; estos criterios pueden también ser negativos o positivos. — 1. *Negativos,* por ejemplo: Si el intermediario que propone una revelación no es persona digna u honrada se puede concluir que es falsa su afirmación. — 2. *Positivos,* éstos criterios son: — 1) las virtudes sobrenaturales, la santidad del mensajero que comunica de parte de Dios la doctrina revelada. — 2) Los *milagros* y las *profecías* (véanse los artículos siguientes).

Art. II. — El Milagro

Divideremos la cuestión en cuatro puntos. Estudiaremos: 1.° su *naturaleza;* 2.° su *posibilidad;* 3.° su *discernibilidad;* 4.° *valor demostrativo* del milagro.

§ 1. — Naturaleza del Milagro.

157. — 1.° **Definición.** — Etimológicamente el milagro (latin, *miraculum, admirarse,* designa todo lo que es maravilloso cuando se presenta como efecto inesperado, inexplicable por causas ordinarias.

B. *EN UN SENTIDO AMPLIO* el milagro es un fenómeno cuya

(1) Los criterios internos podrían llamarse también criterios *probables,* por oposición a los criterios *externos* (milagros y profecías), que son criterios *ciertos.*

causa es un agente sobre-humano, un fenómeno *insólito* que parece efecto de seres inteligentes distintos del hombre; si el agente sobrehumano no es Dios, sino simplemente una criatura superior al hombre, angel o demonio, el milagro es *impropiamente dicho.* Esta clase de milagros más bien se llaman *prodigios o prestigios.*

B. *EN SENTIDO ESTRICTO* el milagro es un hecho *sensible y extraordinario producido por Dios* o en otros términos, un efecto que no puede tener como causa *ninguna naturaleza creada;* solamente estos hechos o efectos constituyen el *milagro propiamente dicho.*

158. — 2.° **Condiciones del milagro propiamente dicho.** — De la definición que precede se deduce que son tres las *condiciones* requeridas para un milagro propiamente dicho. — *a*) El hecho ha de ser *sensible.* Teniendo el milagro como finalidad suministrar una prueba irrecusable de la intervención divina, se sigue que el fenómeno debe ser percibido por los sentidos, sin lo cual dejaría de ser signo, por consiguiente toda obra sobrenatural, toda operación divina que no cae bajo la acción de los sentidos, como la justificación del hombre por la gracia, no es un milagro; *b*) Ha de ser *extraordinario;* todo fenómeno insólito y raro cuya causa no se descubre no es un milagro necesariamente; debe producirse *fuera de las leyes generales,* tanto *naturales* como *sobrenaturales,* que sea inexplicable por una causa creada, en una palabra, que sea *extraordinario.* De aquí se sigue, que la creación , por ejemplo, no es un milagro porque precediendo, al menos lógicamente, a la existencia de las leyes, no puede estar fuera de ellas; así también la presencia de Cristo bajo las especies eucarísticas producida por las palabras de la consagración, no es tampoco un milagro, porque a más de no ser sensible, entra en un orden sobrenatural establecido por Dios. Si un día esta presencia se manifestara a los sentidos, sería un milagro por ser hecho sensible y extraordinario.

159. — *LAS DOS MANERAS DE CONCEBIR EL HECHO EXTRAORDINARIO.* — Hemos dicho que el hecho debe ser *extraordinario,* esto es, realizado *fuera* de las leyes establecidas; pero conviene notar aqui que se puede concebir el milagro de dos maneras: — 1. Se puede decir que el milagro es una *derogación* de las leyes, que va *contra* la leyes. — 2) O se le puede concebir (y es como acabamos de

(1) Es por este motivo que los prodigios obrados por el demonio, que es una causa creada, no son más que milagros impropiamente tales. Estos prodigios son sobrenaturales para nosotros, pero naturales para el demonio que los produce.

explicarlo), como una cosa que sucede *fuera* del orden de la naturaleza, (Santo Tomás) como un hecho que está al *lado* o por *encima* de la ley, pero que no la viola y ni mucho menos la destruye; así concebido el milagro, aparece como la acción de una fuerza sobrenatural que se opone a la *aplicación* de una ley. Pongamos un ejemplo. Supongamos que una piedra desprendida de una montaña rueda hacia la cuneta que está al borde del camino, y que dándome cuenta de ello yo detengo su caída oponiéndole la resistencia de mi mano, ¿se dirá que he violado la ley de gravedad? evidentemente que no; yo solamente he impedido la aplicación de esa ley. Supongamos ahora, que en vez de una piedra, es un enorme bloque de granito, que ninguna fuerza natural puede detener, el que se precipita desde la cima de la montaña, y repentinamente se detiene, sostenido por una fuerza sobrenatural: es el mismo caso que el precedente; allí no existe violación, ni siquiera suspensión momentánea de una ley de la naturaleza; ahí habrá habido solamente la no *aplicación* de la ley; el orden de las cosas establecido permanece como estaba, pero la *intervención de Dios* que ha sobrepuesto a la naturaleza una fuerza que la aventaja, que ha obrado no *contra* el orden de cosas, sino *fuera* de este orden constituye lo que se llama *milagro.*

c) Para que haya milagro, propiamente dicho, hace falta, en tercer lugar, que el hecho *sea producido por Dios,* pero ¿cómo reconocerlo? La cosa es difícil si se trata de un angel o de otra criatura tomada por Dios como intermediario; poco importa por lo demás, puesto que en este caso, el taumaturgo no es más que el instrumento de la voluntad divina. En cuanto a las obras realizadas por el demonio se las puede distinguir de las que tienen a Dios como autor por ciertos signos que más adelante señalaremos. (N.° 166).

160. — *FALSO CONCEPTO DEL MILAGRO.* — Los modernistas consideran el milagro como una *disposición subjetiva* del creyente, no como una realidad *objetiva* ni como un *hecho divino.* Según unos, el milagro presupone la fe, para ser comprobado y creído como tal; según otros (Le Roy, *Dogme et Critique*), es la fe la que *causa* el milagro; obrando a la manera de una fuerza de la naturaleza, produce como una sacudida fisiológica, y bajo su impulso el espíritu triunfa de la materia.

161. — 3.° **Especies.** — Se pueden distinguir tres clases de milagros: — *a*) *de orden físico,* cuando está fuera de las leyes ordinarias de la naturaleza física, como la multiplicación de los panes, curación

de un leproso, resurrección de un muerto; — *b*) de *orden intelectual* cuando la inteligencia descubre cosas que están por encima de sus medios, como la profecía, conocimiento de los secretos; — *c*) de *orden moral* cuando los hechos son inexplicables por las reglas ordinarias que gobiernan los actos humanos como la propagación del evangelio a pesar de los obstáculos, la constancia de los mártires.

§ 2. — Posibilidad del Milagro.

162. — 1.° **Adversarios.** — Entre los adversarios del milagro se cuentan: — *a*) los *ateos* y los *panteístas*. Es lógico que los que no creen en la existencia de Dios, o no lo conciben como un ser personal no admitan la posibilidad de una intervención divina; — *b*) los *deístas* del siglo XVIII y XIX, según los cuales el milagro repugna a la sabiduría e inmutabilidad de Dios.

B. *En nuestra época*, la idea del milagro es rechazada sobre todo por dos sistemas filosóficos que, para hacerlo, se sitúan en puntos de vista enteramente diferentes y opuestos: — *a*) por una parte los *racionalistas* y los *deterministas* dicen: El universo obedece a leyes inflexibles; si no fuera así sería imposible toda ciencia, puesto que la ciencia consiste en la determinación de las leyes que rigen los cuerpos, cosa que no podría hacer si las mismas causas no produjeran siempre los mismos efectos. Pero la ciencia existe, luego el milagro no existe, porque es una excepción a la ley y se opone al determinismo; — *b*) a la parte opuesta los teóricos de la *contingencia* y de la *continuidad* como Ed. Le Roy, dicen: Lejos de estar sometido al determinismo, el universo es una realidad que evoluciona, que cambia sin cesar y jamás se repite con exactitud; de aquí la imposibilidad de establecer leyes inmutables, sólo puede haber leyes que se modifiquen sin cesar y al compás del movimiento de las cosas; por otra parte, en virtud del principio de continuidad todo está relacionado en el mundo, un fenómeno por consiguiente no puede aislarse del conjunto de fenómenos a los cuales está ligado y que a la vez lo explican; pero si en el mundo todo es imprevisto y contínuo, si no hay leyes absolutas, ¿cómo podrá existir el milagro? *no puede haber excepción sino donde hay una regla* (1).

(1) Es claro, en efecto, que si concebimos toda realidad sobre el modelo de los seres libres y espirituales, cuyos actos no pueden ser previstos, ya no es posible establecer leyes y, por consiguiente, tampoco es posible comprobar el milagro. Este sistema llevado a tales límites, ha sido obra de M. Ed. Le Roy. Sin embargo, los partidarios de lo que se ha llamado *la nueva filosofía*, Boutroux, Bergson, Duhem, Enrique Poin-

2.° **Tesis.** — Nada se opone a la posibilidad del milagro ni por parte *de las leyes de la naturaleza* ni por parte de *Dios.*

A. *POR PARTE DE LAS LEYES DE LA NATURALEZA.* — Situémonos sucesivamente en los dos conceptos del milagro (N.° 159). — *a*) Considerémosle primero como una *derogación* de la ley, como un hecho que no está solamente fuera y por encima del curso ordinario de las cosas, sino que va *contra* ellas. ¿El milagro concebido así es imposible? Sí, dicen los deterministas, porque las leyes son *necesarias*, pero eso es precisamente lo que convendría probar, que las leyes son necesarias. — 1. Pero si se mira la cuestión desde el punto de vista *filosófico,* admitiendo a Dios, no vemos cómo él que ha hecho el mundo y lo ha sometido a leyes no tendría ningún poder sobre su obra y no podría modificar el orden que ha establecido. — 2. Desde el punto de vista *científico,* la necesidad de las leyes está lejos de ser un hecho incontrovertible, y la prueba es que los teóricos de la contingencia sostienen por el contrario que el mundo evolucionando no puede esr gobernado por leyes inmutables. Sin pretender, con estos últimos, que las leyes científicas sean meras construcciones arbitrarias sin reposar en fundamento alguno objetivo, nosotros queremos conceder a los deterministas que las leyes son necesarias si entienden por necesidad la *manera constante* cómo las causas producen sus efectos, pero por muy necesarias que sean con relación al mundo, las leyes de la naturaleza, no dejan de ser contingentes con relación a Dios; en otros términos, el que ha hecho la ley está por encima de la ley y puede derogarla si le place.

b) Si consideramos ahora el milagro como obra extraordinaria *aparte y por encima* de la ley, pero no contra ella, toda objeción se desvanece porque el milagro entonces, como lo hemos dicho más arriba (n.° 159), no es la violación de la ley, sino únicamente la *no-aplicación.* Pero es evidente que desde el punto de vista de su aplicación las leyes son contingentes y sólo tienen una *necesidad condicional;* la ley significa solamente que en tales condiciones tal causa producirá un determinado efecto. Si la voluntad del hombre viene a cambiar aquellas condiciones, la causa no producirá ya su efecto; la piedra que

caré, W. James, no han ido tan lejos. Ellos han afirmado únicamente que hay contingencia en el mundo, que no todo está sometido a una necesidad absoluta, y que lo que es considerado por los *scientistas* o *deterministas*, como leyes universales y ciertas de toda realidad, no es, en suma, más que un conjunto de reglas aproximativas que gobiernan la materia, y que conviene, por consiguiente, conceder un lugar a lo psíquico, es decir, al elemento espiritual, al cual es preciso reconocer la posibilidad de intervención.

rueda de la montaña, debe caer sí, pero a condición de que ningún obstáculo se oponga a su caída; abundan por lo demás los ejemplos de casos en que el hombre impide la aplicación de las leyes: levanta diques que contengan o desvíen los ríos, sanea las marismas y su vida se pasa en poner en movimiento las fuerzas de que dispone para luchar contra los elementos. ¿Nos atreveríamos a rehusar a Dios la potestad de hacer, en una proporción más grande, lo que el hombre realiza en la esfera de su poder? No parece evidente que lo mismo que podía haber establecido otro orden de cosas, podrá actuar *fuera* del orden establecido, toda vez que está por encima de él?

164. — B. *POR PARTE DIOS.* — El milagro no repugna a la inmutabilidad ni a la sabiduría de Dios. — *a*) No repugna a su ***inmutabilidad***, pues el milagro no puede considerarse como una mutación de la voluntad divina, porque ha sido previsto desde toda la eternidad. "Una cosa, dice Santo Tomás, es cambiar la voluntad y otro querer el cambio del curso ordinario de los acontecimientos." — *b*) El milagro tampoco repugna a su ***sabiduría***, porque no se ha de creer, como han escrito Voltaire y A. France, que el fin perseguido por Dios es corregir o retocar su obra. Si fuera así, podríamos decir con M. Seailles que el milagro "es un procedimiento indigno de una alta inteligencia a la cual no convendría turbar las leyes por ella establecidas" (1). Pero no es así; si Dios obra prodigios es por razones dignas de él: — 1. ***Para la manifestación de su potencia.*** Y no es que el poder de Dios no se manifieste en todas partes por el espectáculo del universo, pero el hombre es de tal naturaleza, que las maravillas que tiene constantemente delante de los ojos ya no las admira "*Assueta vilescunt*". "Gobernar el mundo entero es sin duda, dice San Agustín (2), más gran milagro que dar de comer a cinco mil hombres con cinco panes, más el primero nadie lo admira, mientras que admiran el segundo, no porque sea más grande sino porque es más raro." — 2. ***Para la manifestación de su bondad;*** ¿Dios podría mostrar su bondad y misericordia de mejor manera que concediendo por ejemplo la salud a un enfermo en mérito de su fe y de sus plegarias?; — 3. y sobre todo para la ***confirmación de su doctrina.*** ¿No es evidente, como dijimos ya, que si la revelación es moralmente

(1) G. Seailles, *Les affirmations de la conscience moderne.*
(2) San Agustín, *Tract. XXIV in Joannem.*

necesaria, por lo mismo se impone el milagro como el mejor medio de hacernos conocer su existencia?

§ 3. — Comprobación del Milagro

El milagro es posible, pero si existe, ¿cómo se *comprueba?* En otros términos, ¿cómo discernir el *carácter milagroso* de un hecho?

165. — **Adversarios.** — La posibilidad de comprobar el milagro ha sido negada por ciertos racionalistas y señaladamente por los positivistas (Littré, Renan, Charcot, Seailles"). "Nosotros no creemos, dice M. Seailles, que se haya comprobado jamás en el curso de los hechos la intervención de una potencia sobrenatural" (1). En el mismo orden de ideas Renán había escrito ya después de Littré: "no ya en nombre de tal o cual filosofía, sino en nombre de una experiencia constante, es por lo que desterramos el milagro de la historia; nosotros no decimos: el milagro es imposible; decimos: hasta aquí no ha habido ningún milagro comprobado" (2). Como se ve, siempre se repite la misma fórmula positivista; no se niega, se declara que no se conoce; más adelante veremos las razones que invoca.

166. — **2.° Tesis.** — *La comprobación del milagro es posible.* — Dos casos podemos estudiar: *a*) un *hecho actual* referido por un testigo ocular; — *b*) un *hecho pasado* referido por la historia.

A. **Caso de un hecho actual.** — ¿Qué se necesita para que el testigo ocular que refiere un hecho de carácter milagroso sea digno de fe? Dos cosas: que esté *bien informado* y *sea sincero*, o lo que es lo mismo, que tenga la *competencia* que se necesita para darse cuenta del milagro y la *probidad* necesaria para referir el hecho tal como lo ha visto, sin desnaturalizar su carácter.

a) *LA COMPETENCIA.* — Dado que el milagro es un hecho sensible, extraordinario, producido por Dios, se sigue que el testigo debe comprobar la existencia de estas tres condiciones: La realidad del hecho sensible, el carácter maravilloso y la causalidad divina; ahora bien, estas tres condiciones no exigen una competencia especial, (3) como veremos en seguida.

1. En cuanto a la *existencia del hecho sensible,* la cuestión no

---

(1) Seailles, ob. cit.

(2) Renan, *Vie de Jesus, introd.*

(3) Aunque nosotros hablemos de las tres condiciones exigidas para comprobar un milagro en lo que se refiere al testigo, es evidente que el oficio de este último puede, y muchas veces debe reducirse a la comprobación del hecho sensible. (Véase núm. 167.)

ofrece duda. Aunque el milagro se realice fuera de las leyes de la naturaleza, es un hecho como los otros, que cae bajo los sentidos, por tanto es observable. Cualquiera puede comprobar la curación de un ciego de nacimiento; bastará saber que el individuo en cuestión había nacido ciego y que ha recobrado la vista; lo mismo para la resurrección de un muerto, basta comprobar dos momentos diferentes: el estado de vida que sucede al estado de muerte; — 2. ¿Se puede conocer igualmente si el hecho es *sobrenatural?* Ciertamente, y la cosa es fácil en gran número de casos; basta comprobar que no hay proporción entre los medios empleados y los efectos producidos, de tal manera que los efectos no se pueden atribuir sino a una causa sobrenatural. Es evidente, por ejemplo, y nadie lo pondría en duda, que un hombre muerto ya de cuatro días no vuelve a la vida por mandato de otro hombre, aun que fuera este el médico más reputado del mundo; un poco de polvo humedecido con saliva, tampoco es un medio apto para devolver la vista; si por consiguiente hechos de este género pueden ser comprobados, no hay duda que sobrepasan las fuerzas de la naturaleza, no hace falta, pues, requerir testimonio de especialista, sino para casos patológicos, cuyo diagnóstico exige conocimientos especiales.

3. Averiguar la *causalidad divina* constituye mayor dificultad, pero no es cosa imposible porque hay señales que distinguen la obra de Dios de las obras del demonio. Estas señales son: 1) la *naturaleza* y el *brillo* de la obra. Los demonios no tienen poder ilimitado, como por ejemplo para resucitar un muerto, porque resucitar es en realidad crear, y el poder de crear sólo pertenece a Dios. 2) Los *caracteres morales* de la obra. Como toda obra divina es necesariamente buena y moral, hay que considerar las circunstancias en las cuales se realiza el milagro. *Circunstancia de personas.* El taumaturgo no puede ser intermediario elegido por Dios, si no es persona virtuosa y morigerada. *Circunstancia de modo.* Si los medios empleados para la realización del milagro no son honestos ni decentes revelan un origen que no es ciertamente divino. *El fin de la obra.* La acción de Dios, no puede perseguir otro fin que la beneficencia, o la enseñanza de una doctrina; si los milagros se hacen en confirmación de una doctrina revelada, el valor de ésta nos permitirá conocer y juzgar el valor de aquellos; si la doctrina es falsa ciertamente y contraria a la divinidad, Dios no podrá confirmarla con milagros verdaderos.

"Los milagros, dice Pascal, sirven para discernir la doctrina, y la doctrina para discernir los milagros" (1).

b) *La PROBIDAD.* — A la competencia debe el testigo añadir la *probidad* para que sea aceptable su testimonio, ¿más cómo saber que un testigo es sincero? No tenemos otro medio de averiguarlo sino estudiando su estado de alma, sus tendencias naturales y sus disposiciones, y preguntándonos si su testimonio ha podido ser inspirado por la pasión o por el interés. Es manifiesto, desde luego, que cuanto el testigo es más crédulo, impresionable, exaltado, amante de lo extraordinario, menos crédito merece; a la inversa, si es contrario a lo maravilloso, si abriga prejuicios contra él, si es escéptico, más aún, si es ateo, tendrá mayor fuerza su testimonio; agreguemos que el valor de un testimonio se acrecienta con el número de testigos competentes y probos.

167. — **Objección.** — Los *racionalistas y positivistas* objetan que el milagro es *científicamente indemostrable*, porque, dicen ellos, la segunda condición requerida para la comprobación del milagro, no se puede cumplir si previamente no se conocen todas las fuerzas de la naturaleza. "Puesto que el milagro, escribe Juan Jacobo Rousseau, es una excepción de las leyes de la naturaleza, para juzgar de él es preciso conocer estas leyes, y para juzgar con seguridad es necesario conocerlas todas" (2). 2. Renán y Charcot son menos exigentes; se contentarían con que Dios se aviniese a realizar sus milagros "ante una comisión constituida por fisiólogos, físicos, químicos, y personas ejercitadas en la crítica histórica". (3)

Respuesta. — 1. El milagro, se asegura, no es científicamente demostrable; entendámonos. Si con esto se quiere significar que es incapaz la ciencia de probar el carácter milagroso de un hecho, nosotros nada objetaremos, pero tampoco se le pide esto a la ciencia, porque no olvidamos que la comprobación de un milagro, pasa por el triple terreno de la historia, de la ciencia y de la filosofía; la historia debe demostrar la existencia del hecho probando que los

---

(1) A pesar de su forma, la palabra de Pascal no contiene *círculo vicioso*. Porque no se trata de demostrar la doctrina por los milagros solos y los milagros por la sola doctrina. Es la razón quien demuestra primeramente el valor de una doctrina y quien declara su bondad o malicia, y es también la razón quien juzga si los milagros tienen o no las señales de que acabamos de hablar y que no nos permiten atribuirlos a Dios. Una vez hecho este trabajo preliminar, es evidente que la doctrina confirma los milagros y recíprocamente los milagros confirman la doctrina.

(2) Juan J. Rousseau, *Lettres écrites de la montaigne*.

(3) Renan, *Vie de Jesus*, Introd., p. 15 (4.ª Ed.)

testigos son dignos de fe; la ciencia debe declarar a continuación si el hecho es conforme o no a las leyes de la naturaleza y ahí termina su misión, pero entonces es la filosofía la que se encarga de decir si el hecho es explicable por una causa distinta de Dios. Más para esto, no es en manera alguna necesario conocer todas las fuerzas de la naturaleza, basta como dijimos arriba (N.° 166), que se esté cierto de que no hay proporción entre el efecto y la causa.

2. En cuanto a la *pretensión* insinuada por Renán y Charcot de que Dios realice sus prodigios ante una comisión de sabios, es una ocurrencia muy graciosa; ¿es que toman los milagros por espectáculo destinado a divertir al público o a provocar las investigaciones de los sabios? Los milagros no son esto; vienen a su tiempo debido, y cuando Dios juzga conveniente manifestar su poder o hacer oir su palabra, elije los testigos que quiere: los humildes y los ignorantes de la misma manera que los soberbios y los sabios, el testimonio de los no profesionales tiene el mismo valor que el de los prefesionales pues no se trata en la mayor parte de los casos, sino de poseer los órganos de los sentidos en buen estado, y de registrar los hechos tal como son y referirlos como en realidad han pasado. Por lo demás, si las comisiones científicas tienen interés en presenciar el milagro, en vez de requerir a Dios para que comparezca ante ellas y realice allí sus maravillas, ¿por qué no van ellos a donde estos milagros tienen lugar, por ejemplo a *Lourdes?*

168. — Instan (1). Los hechos de Lourdes. — Precisamente, replican los adversarios del milagro, los hechos de Lourdes, como todos los otros de este género, pueden explicarse en verdad sin recurrir a una intervención sobrenatural; los numerosos prodigios que allí se obran y que nosotros no negamos, se deben ya a la *virtud curativa* de aquellas aguas, ya a la *sugestión*, ya a *cualquier otra fuerza de la naturaleza*, aunque desconocida.

Respuesta. — Examinemos sucesivamente las tres soluciones propuestas. — 1. Primeramente se alega *la virtud curativa de las aguas de la gruta*. Porque así conviene a su causa le atribuyen propiedades químicas especiales, cierta potencia radioactiva o se invocan los efectos terapéuticos de los baños fríos que los enfermos toman en la

(1) No es esta una objeción nueva. Pero, mientras la objeción precedente (núm. 167), no se mueve de un punto de vista general y abstracto, aquí, en cierta manera, se concretiza el caso. Tomando un ejemplo en el *hecho de Lourdes*, que es siempre de actualidad, tiene la ventaja de manifestar de manera más patente la táctica de los incrédulos.

piscina; pero ha sido reconocido por el análisis de esta agua, que en nada difiere del agua de la fuente pública que se encuentra en el pueblo, y que "no contiene ninguna substancia activa, capaz de comunicarle propiedades terapéuticas señaladas": (1) en cuanto a la *hidroterapia* y a la *radioactividad* del agua—suponiendo que el agua de la gruta posea estas propiedades—, jamás han producido curas tan maravillosas como las que se comprueban en Lourdes. Hay más, en la primera hipótesis que se nos propone como solución verosímil, ¿cómo explicar que se hayan producido aun prescindiendo del uso de esta agua, y para citar sólo un caso, el del belga Pedro de Rudder, (2) ¿cómo explicar que los fragmentos de sus huesos rotos se soldaran bruscamente en Oostacher, cerca de Gante, en una capilla de la Virgen de Lourdes, muy lejos de las piscinas de la gruta pirenaica?

2. La *sugestión* parece, en nuestra época, una solución más acabada; según los sugestionadores "toda célula cerebral accionada por una idea, acciona las fibras nerviosas que deben realizar esta idea: (3)" en otras palabras, basta hallarse persuadido de que uno se va a curar, para que en realidad se cure. — ¿Es verdad que la sugestión produce tan maravillosos resultados? Diremos primero que los médicos acostumbran a distinguir dos clases de enfermedades: *enfermedades orgánicas* en las cuales hay *lesión* de órgano y enfermedades *funcionales* o *nerviosas* en que el órgano permanece intacto y sin lesión pero funciona mal; ahora bien, hoy todo el mundo admite que la sugestión no cura sino las enfermedades funcionales, jamás las enfermedades orgánicas, que no tienen más que resultados efímeros, y que aun para obtener estos resultados es necesario ejercerla repetidamente y por cierto tiempo; por el contrario las curaciones de Lourdes se refieren tanto a las enfermedades orgánicas como a las nerviosas (4);

---

(1) Informe del Dr. Filhol, de la Facultad de Ciencias de Toulouse.

(2) Véase la lista detallada de las curaciones obtenidas en Lourdes, desde 1858 a 1901, en G. Bertrin, *Histoire critique des evenements de Lourdes*.

(3) Bernheim, *Hypnotisme, suggestion, psychoterapie*.

(4) Según Bertrin, *Le Fait de Lourdes* (Dict. ap. de la Foi cat.), la Oficina médica rechaza casi siempre las enfermedades nerviosas, cuya curación podría ser atribuida a una causa natural. Se equivocan, pues, los que creen o dicen que las dolencias nerviosas componen la gran clientela de Lourdes; ellas no llegan ni a la décimoquinta parte de las curaciones. En 1913, llegaban a 285, mientras que en igual fecha se contaban 694 curaciones de enfermedades del aparato digestivo y sus anexos, 106 de enfermedades del aparato circulatorio, 61 de las cuales eran enfermedades del corazón; 182 de enfermedades del aparato respiratorio (bronquitis, pleuresías); 69 de enfermedades de vías urinarias; 143 de enfermedades de la médula; 530 de enfermdades mentales; 155 de enfermedades de los huesos; 206 de enfermedades articulares; 42 de enfermedades de la piel; 119 de tumores; 346 de enfermedades generales y enfermedades diversas, 170 de las cuales

son radicales, durables, y también instantáneas, luego la sugestión no soluciona el problema de Lourdes.

3. Obligados a abandonar estas dos primeras hipótesis, no queda a los incrédulos otro recurso que apelar a las *fuerzas desconocidas de la naturaleza*, de que hemos hablado en la objeción anterior. Estamos lejos, nos dicen, de conocer todas las fuerzas de la naturaleza; la ciencia hace más de un siglo que va multiplicando sus descubrimientos, vapor, electricidad, teléfono, radiografía, telegrafía sin hilos; ¿no tenemos, pues, motivos para suponer que los milagros son debidos a fuerzas ignoradas y no a la intervención divina? Es cierto que no conocemos todas las leyes de los cuerpos, pero poco importa, porque lo mismo si las conocemos que si no, los cuerpos no han esperado que Newton descubriese su famosa ley para atraerse en razón directa de su masa e inversa del cuadrado de las distancias; si por consiguiente las curaciones de Lourdes, son efecto de una fuerza desconocida, deben producirse siempre de la misma manera siendo iguales las condiciones; pero sucede justamente todo lo contrario; la fuerza misteriosa obra en las más diversas y desiguales circunstancias, lo mismo en pleno sol al paso del Santísimo Sacramento, que en el agua, en el fondo de las piscinas, de noche como de día, y lo que parece más raro aún, solamente sobre ciertas personas, y no sobre otras tan creyentes y tan virtuosas como aquellas y que tal vez han rogado más que las primeras. Por otra parte, aun que no se conozcan todas las fuerzas *físicas* y (1) *psíquicas* del mundo, se sabe muy bien que por lo que afecta a la curación de enfermedades orgánicas, que supone la restauración del tejido enfermo ya por renovación de las células antiguas, ya por la creación de nuevas, no hay fuerzas naturales que sean capaces de prescindir del concurso del tiempo para consumar esta obra de regeneración. Luego las tres explicaciones, que dan nuestros adversarios a los hechos de Lourdes, no pueden sostenerse seriamente, y desde luego, si se descarta a pesar de todo la hipótesis de lo sobrenatural y de la intervención divina, será necesario encontrar otra mejor que la sustituya (2).

---

eran casos de reumatismo, 22 de cáncer y 54 de llagas. Señalemos también en especial 55 ciegos que han tenido la dicha de ver; 24 mudos que han recobrado el habla, y 32 sordos que han recobrado el oído.

(1) Fuerzas *físicas* (del griego *phusis*, naturaleza), quiere decir fuerzas materiales, y fuerzas *psíquicas* (de *psuche*, alma) es lo mismo que fuerzas espirituales.

(2) Por ahí se ve que las curaciones tan numerosas y tan maravillosas que se realizan continuamente en la Gruta de Lourdes, pueden ser un argumento precioso al servicio de la Apologética. Esta tiene el derecho de sacar de ellas diferentes pruebas: *a*) la prueba de

169. — B. **El caso de un hecho antiguo referido por la historia.** — Si se trata de un hecho de antigua data, antes de proceder a la crítica del testimonio, hay que comenzar por la crítica del documento que lo contiene; de aquí que se hayan de establecer dos cosas.

a) *CRITICA DEL DOCUMENTO.* — Para juzgar el valor de un documento escrito — porque esto es lo que sobre todo nos interesa —, es preciso, ante todo, asegurarse de si lo poseemos en toda su integridad; a continuación se ha de averiguar el autor, fecha de composición (1), fuentes; en fin, es necesario interpretarlo esforzándose por penetrar en el pensamiento íntimo del autor, el fin que se propone, y las razones que han podido determinar su manera de ver. Todas estas cuestiones las propondremos el emprender el estudio de los Libros sagrados que contienen el depósito de la Revelación.

b) *CRITICA DEL TESTIMONIO.* — Cuando el estudio del documento nos ha revelado el nombre del autor y la fecha de composición, ya no hace falta otra cosa para la crítica del testimonio sino aplicar las mismas reglas que hemos señalado anteriormente a propósito del testigo de un hecho actual, esto es, establecer su *competencia y su probidad.*

170.—**Objeciones.**—Nuestros adversarios rechazan los milagros referidos por la historia, por diferentes motivos.—*a*) Los unos, como M. M. Seignobos y Langlois, y los positivistas en general, descartan el milagro histórico porque está en *contradicción con las leyes científicas* (2).—*Respuesta.*—Lo falso de esta aserción se desprende de las pruebas demostrativas de la posibilidad del milagro (véanse núms. 163 y 164).—*b*) Otros (Stuart Mill, Hume) son de opinión que es necesario siempre, en la interpretación de los hechos, buscar las explicaciones más sencillas y más verosímiles, esto es, las que no recurren a la intervención sobrenatural.—*Respuesta.*—Esta opinión no es más admisible que la precedente; en este sistema, serían necesario arrancar de la historia todos los hechos raros, singulares, anormales, todo lo que no se haya visto todavía. La aplicación de teoría semejante, conduciría fatalmente a los peores resultados; así ha sucedida que hechos excluídos en otro tiempo de la historia (aerolitos, estigmas) como aparentemente inverosímiles, han tenido que admitirse y reconocerse como auténticos.

c) Otros dicen, con J. J. Rousseau, que el milagro que no es conocido más que por *testimonio humano*, no puede garantizar con certeza una revelación.—*Respuesta.*—Esto es

---

la *existencia del milagro*, y *b*) la prueba de la *verdad de la Religión católica*, pues que estos milagros son realizados en favor de su doctrina y para apoyar su autoridad. Y si se consideran las circunstancias de la aparición de la Virgen a Bernardita y su respuesta a las preguntas de la niña «*Yo soy la Inmaculada Concepción*», nos es permitido creer que Dios quiso ratificar la decisión doctrinal de Pío IX, pocos años después de la promulgación del dogma.

(1) Ya se comprende cuanto importa conocer la fecha de composición y el autor; con esto, en efecto, conocemos si el historiador ha podido ser testigo ocular o no. Cuando el historiador no ha sido testigo ocular, el valor de su testimonio depende de las fuentes de que se ha servido.

(2) «Una verdad científica no se establece por el testimonio. No puede afirmarse una proposición, si no se cuenta con razones especiales en que apoyarla.» Seignobos et Llanglois, *Introduction a la Méthode historique.*

rechazar la historia que no tiene otro fundamento que la *autoridad del testimonio*: sino hay nada cierto, más que lo que uno puede experimentar, no sólo desaparecería toda certeza histórica, sino que se reduciría grandemente la suma de nuestros conocimientos, pues la mayor parte de las cosas que sabemos, las sabemos por testimonio.

d) Después de J. J. Rousseau, Renan (1) y Loisy, hacen notar que en otros tiempos la humanidad veía milagros por todas partes, pero con los progresos de la crítica, lo maravilloso ha perdido terreno y según éllos está llamado a desaparecer: las causas naturales han explicado ya muchos fenómenos tenidos otras veces por milagros, y nada impide creer que un día se podrá explicar de la misma manera todo lo que hasta ahora ha permanecido desconocido.—*Respuesta*.—Esta objeción es poco más o menos como la expuesta en el número 167: lo que la diferencia es que en vez de colocarse únicamente en el terreno científico invoca los *errores históricos*. Es verdad que antes eran desconocidas muchas fuerzas de la naturaleza, y muchos fenómenos pasaban por maravillosos sin serlo: desde este punto de vista, es justo decir que la ciencia, al descubrir ciertas leyes ignoradas ha hecho retroceder el dominio de lo maravilloso. Pero no hay que exagerar: los antiguos no ignoraban todas las leyes de la naturaleza; también como nosotros podían ellos decir, por ejemplo, que la resurrección de un muerto es un hecho que está fuera y por encima del curso normal de las cosas.

e) En el mismo orden de ideas Rénan dice que los milagros referidos por Tito Livio y Pausanias son *inventados*; luego, concluye él, lo mismo debe hacerse respecto de los milagros *evangélicos*.—*Respuesta*.—De que haya habido en todos los tiempos y en lo pasado más que en nuestros días, historiadores cuyas narraciones son fantásticas, no hay razón para concluir que todos son iguales: no se pasa así de lo particular a lo general, a Tito Livio y a Pausanias se les puede oponer historiadores concienzudos, como Tucídides y Tácito.

§ 4. — Valor demostrativo del Milagro.

171. — **Tesis.** — Los milagros, obrados en favor de una doctrina son señal cierta de su origen divino. Esta proposición se apoya en la razón y en el consentimiento universal.

A. *PRUEBA DE RAZON.* — El milagro propiamente dicho aparece como una obra que no puede tener otro autor que Dios (N.°158). Sin duda, considerado en si mismo, significa que ha habido intervención divina; pero si está asociado a otro hecho, si el taumaturgo lo realiza en confirmación de la doctrina que enseña, es evidente que esta doctrina debe venir de Dios, o por lo menos tener su aprobación; de lo contrario habría que decir que Dios ratifica la mentira y la impostura, que es "un testigo de falsedad" (Santo Tomás), cosa que repugna a sus atributos.

B. *PRUEBA SACADA DEL CONSENTIMIENTO UNIVERSAL.* — En todos los pueblos encontramos la creencia que los milagros son una prueba incontestable de la intervención divina; así todas las falsas religiones atribuyen a su fundadores el poder de obrar milagros. Precisamente — se objeta — la creencia universal depone contra el valor de los milagros alegados por el cristianismo, puesto que

(1) «Ninguno de los milagros de que están llenas las viejas historias—dice Renan—, se ha verificado en condiciones científicas. Una experiencia que nunca ha sido desmentida nos enseña que únicamente ha habido milagros en los tiempos y en los países en los cuales se creía en ellos y delante de personas dispuestas a creer.»

cada religión pretende tener los suyos —. Esta objeción tiene un fundamento falso, porque no se trata de momento de establecer una comporación entre el valor respectivo de los milagros alegados por las diferentes religiones. Nosotros invocamos la prueba del consentimiento universal, con el único fin de demostrar que todos los pueblos han creído en la existencia de milagros obrados por Dios en favor de una doctrina. En cuanto a saber si los prodigios de tal o cual religión son milagros propiamente dichos o no, obras de Dios o del demonio, esto es una cuestión que pertenece a la crítica histórica y de la cual nos ocuparemos cuando vayamos en busca de la verdadera religión.

Art. III. — **La Profecia.**

La cuestión de la profecía, no exige un estudio muy extenso, pues la profecía es un milagro de *orden intelectual* (N.° 161). Lo que se ha dicho del milagro en general conviene, por consiguiente, a la profecía; nos limitaremos a indicar rápidamente lo que ella tiene de particular siguiendo el mismo orden que para el milagro: 1.° *Naturaleza;* 2.° *Posibilidad;* 3.° *Comprobación;* 4.° *Valor demostrativo* de la profecía.

§ 1. — Naturaleza de la Profecía.

172. — 1.° **Definición.** — Etimológicamente la palabra profecía (griego *prophetes*); *pro,* antes; *fhemi,* yo digo) significa predicción.

A. *EN UN SENTIDO AMPLIO,* y conforme a la etimología, la profecía es la predicción de un acontecimiento futuro; en este sentido la predicción de un eclipse es una profecía.

B. *EN EL SENTIDO ESTRICTO* de la palabra, que es como se toma generalmente, la profecía puede definirse según Santo Tomás: "La previsión cierta y el anuncio de cosas futuras que no pueden ser conocidas por causas naturales."

173. — 2.° *CONDICIONES DE LA PROFECIA.* — De la precedente definición se desprende que son dos las condiciones requeridas para que haya profecía en sentido estricto. — *a*) Es necesario que la previsión sea *cierta* y no ambigua como sucedia generalmente en los oráculos paganos, de los cuales decía Cicerón "estaban tan hábilmente compuestos que cualquier cosa que sucediera siempre parecía que estaba predicha y tan oscuros que los mismos versos en otras circunstancias podían aplicarse a otras cosas". *b*) Es necesario que

(1) Cicerón, *De divin.*, 1, II.

la previsión no pueda hacerse por medio de *causas naturales.* Que el astrónomo anuncie un eclipse, el marino una tempestad y el médico la muerte de un cliente suyo, esto no son profecías propiamente dichas, porque la predicción de estos hechos futuros puede inferirse fácilmente del conocimiento de las leyes de la naturaleza; no hay verdadera profecía sino cuando el hecho futuro no puede ser conocido por sus causas naturales, porque éstas no existen todavía y dependen de la voluntad humana.

§ 2. — Posibilidad de la Profecía.

174. — La *posibilidad* de la profecía se demuestra por una doble prueba: indirecta y directa.

A *Prueba indirecta sacada de la creencia universal.* — La historia nos atestigua que todos los pueblos han tenido sus adivinos, a los cuales les pedía los secretos del porvenir. Que los oráculos que éstos dieron hayan sido verdaderas profecías o no, no es lo que aqui nos interesa: se trata solamente de alegar la creencia de todos los pueblos como una presunción en favor de la posibilidad de la profecía.

B. *Prueba directa sacada de la razón.* — Para que la profecía sea posible, se requieren dos condiciones: — *a)* que Dios *conozca* el porvenir; *b)* y que nos lo *pueda revelar;* pero estas condiciones son ciertamente realizables, pues de una parte, Dios es *omnisciente;* ningún secreto del porvenir le escapa, conoce todos los acontecimientos futuros, no solamente los llamados *futuros necesarios,* es decir que se puedan prever por el conocimiento de sus causas, sino también los *futuros libres,* esto es, los que dependen de la libre determinación de la voluntad. Esto no debe sorprender, pues, como hemos visto ya, el término presciencia aplicado a Dios, es un término impropio: Dios no prevé, Dios ve; para él todos los hechos, que según nuestra manera de hablar, llegarán a ser un día, ya son. Por otra parte Dios *puede* revelarnos lo porvenir como se desprende de las pruebas que demuestran la posibilidad de la revelación en general. Si se establece con efecto que Dios puede hacer conocer al hombre verdades que éste ignora, no vemos quién podría impedirle el que nos revele el porvenir.

§ 3. — Comprobación de la Profecía.

175. — Comprobar una profecía es lo mismo que demostrar los dos puntos siguientes: 1.° la *realidad* de la profecía; y 2.° su *cumplimiento.*

1.° *Realidad de la profecía.* — Este primer punto no es difícil de establecer; basta darse cuenta de que las dos condiciones necesarias para constituir una profecía se han cumplido. Esto es un trabajo que pertenece a la crítica histórica: ella debe examinar los documentos donde se encuentran consignadas las palabras que anuncian el acontecimiento venidero, juzgar si la previsión fué hecha en términos claros y precisos, y si el hecho prenunciado no podía ser conocido por la ciencia de las leyes naturales. 2.° *Cumplimiento de la profecía.* Este segundo punto, no presenta mayor dificultad, pues basta comparar el acontecimiento en cuestión con las palabras que le anuncian y ver si el hecho corresponde bien y en todos sus pormenores a la predicción que le ha precedido. Y que no se objete con J. J. Rousseau que la comprobación de la profecía exigiría que el misimo hombre fuese testigo de la profecía y de su cumplimiento, pues parece más bien que cuanto la predicción está más alejada del cumplimiento, adquiere más valor, porque si es difícil anunciar con algunos días de anticipación un hecho que depende de la libertad humana, la dificultad se hará más grande con el intervalo que separa a la profecía de su realización. Que no se aleguen tampoco las *predicciones de los sonámbulos;* todos saben que tienen un valor muy relativo y que, semejantes a los antiguos oráculos, no brillan generalmente por su claridad.

§ 4. — Valor demostrativo de la Profecía

176. — La profecía es un milagro propiamente dicho, puesto que Dios sólo conoce los hechos que dependen de las decisiones libres del hombre, de donde se sigue, que todo lo dicho sobre el valor demostrativo del milagro se aplica también a la profecía.

Conclusión. — De lo que se ha dicho de los criterios en general y en particular del milagro y de la profecía se deduce que la *verdadera religión* debe ser aquella que reuna en sí el conjunto de estos signos: Primero, los criterios *internos,* excelencia y transcendencia de la doctrina; después los criterios *externos* que son en verdad el prin-

cipal argumento, como lo ha indicado perfectamente el concilio Vaticano en la siguiente decisión dogmática: "para que la sumisión de nuestra fe estuviese de acuerdo con la razón, ha querido Dios unir a los auxilios interiores del Espírtu Santo, pruebas exteriores de su revelación, a saber, hechos divinos y sobre todo los milagros y las profecías que demostrando la omnipotencia y la ciencia absoluta de Dios son signos ciertos de la revelación divina, y apropiados a todas las inteligencias".

Bibliografía: Santo TOMÁS, *Contra Gentiles*.—TANQUEREY, *Théologie fondamentale* (Desclée).—BAINVEL, *De vera Religione et Apologetica; Nature et Surnaturel* (Beauchesne.—VALVEKENS, *Foi et Raison* (de Meester, Bruxelles).—DE PASCAL, *Le Christianisme, La Vérité de la Religion* (Lethielleux).—MICHELET, *Dieu et l'Agnosticisme contemporain*.—Mgr. LE ROY, *La Religion des Primitifs* (Beauchesne).—DE BROGLIE, *Critique et Religion* (Lecoffre); *Problèmes et conclusions de l'histoire des Religions* (Putois-Cretté).—GONDAL, *La Religion, Le Surnaturel* (Roger et Chernovitz).—HUBY, *Christus* (Beauchesne).—BRICOUT, *L'Histoire des Religions et la Foi chrétienne* (Bloud).—BRUNNETIÈRE, *Sur les chemins de la croyance* (Perrin).—Emile BOUTROUX, *Science et Religion* (Flammarion).—LIGEARD, *Vers le Catholicisme* (Vitte).—ALFARIC, *Valeur Apologétique de l'Histoire des Religions*, Rev. prat. d'Apol., 1.er nov. 1905.—ERMONI, *Chronique d'Histoire des Religions*, Rev. prat. d'Apol., 15 juillet 1907.

Sobre el milagro.—Dans le Dict. de la Foi cat.: J. DE TANQUÉDEC, Art. *Miracle*; G. BERTIN, *Lourdes* (Le fait de).—LEROY, *La Constatation du miracle et l'Objection positiviste; La Constatation du miracle* (Bloud).—DE BONNIOT, *Le Miracle et ses contrefaçons* (Rétaux).—MONSABRÉ, *Introduction au Dogme* (tome III).—MÉRIC, *Le Merveilleux et la Science*.—Dr. LAVRAND, *La suggestion et les guérisons de Lourdes* (Bloud).—VOURCH, *Quelques cas de guérisons de Lourdes et la Foi qui guérit* (Lethielleux).—COSTE, *Le Miracle* (Sc. et Rel.).—GONDAL, *Le Miracle*.—DE LA BARRE, *Faits surnaturels* (Bloud).—J. DE TONQUÉDEC, *Introduction à l'étude du Merveilleux et du Miracle* (Beauchesne).—G. SORTAIS, *La Providence et le Miracle* (Beauchesne).—E. RABIER, *Leçons de philosophie*.—BOUTROUX, *De la contingence des lois de la nature*.

Segunda parte (*Parte histórica*) **Investigación de la verdadera Religión.**

- *Sección I.* **Las FALSAS RELIGIONES.**
  - *Capítulo único.* - **Las principales Religiones no cristianas.**
    - Art. 1. El Paganismo.
    - Art. 2. Las Religiones de China
    - Art. 3. El Zoroastrismo (Persia)
    - Art. 4. El Mithracismo.
    - Art. 5. Las Religiones de la India.
    - Art. 6. El Islamismo.
    - Art. 7. El Judaismo actual.
- *Sección II.* **La VERDADERA RELIGIÓN. El CRISTIANISMO.**
  - *Cap. I.* – **Los documentos de la Revelación.**
    - Art. 1. *El Pentateuco.*
    - Art. 2. *Los Evangelios.*
      - 1. Integridad.
      - 2. Autenticidad.
      - 3. Veracidad.
  - *Cap. II.* – **La afirmación de Jesús**
    - Art. 1. Jesús se presenta como *Mesías.*
    - Art. 2. Jesús se presenta como *Hijo de Dios.*
    - Art. 3. Valor de este doble *testimonio.*
  - *Cap. III.* – **Las Profecías mesiánicas.**
    - Art. 1. *Existencia* de las profecías mesiánicas.
    - Art. 2. *Cumplimiento* en Jesús de las profecías mesiánicas.
  - *Cap. IV.* – **Jesús ha confirmado su afirmación.**
    - Art. 1. *Con sus profecías.*
      - 1. Predicciones de Jesús.
      - 2. Son verdaderas profecías
      - 3. Para confirmar su misión.
    - Art. 2. *Con sus milagros.*
      - 1. Históricamente ciertos.
      - 2. Verdaderos milagros.
      - 3. Para confirmar su misión.
    - Art. 3. *Con su Resurrección.*
      - 1. Hecho históricamente cierto.
      - 2. Para confirmar su misión.
  - *Cap. V.* – **La doctrina de Jesús.**
    - Art. 1. La religión cristiana *no es una síntesis* de doctrinas diversas.
    - Art. 2. *Su rápida difusión.*
      - 1. El hecho.
      - 2. Su carácter sobrenatural.
    - Art. 3. *El Martirio*
      - 1. El hecho
      - 2. Su carácter sobrenatural.

Idea general de la segunda parte

177. — Dos cosas han quedado establecidas en la *primera parte* de la Apologética: la primera es que el hombre, como criatura dotada de un alma racional y libre, está obligado cuando menos a *profesar la religión natural;* la segunda es que muy verosímilmente, Dios Creador y Providencia, ha intervenido en la marcha de la humanidad para guiar al hombre en la investigación de la verdad religiosa y tal vez para elevarle a una dignidad más grande y a un fin más alto. Ahora se trata en esta segunda parte de someter a examen esta segunda hipótesis. Para ello hemos de interrogar la historia, y preguntarle si con efecto, nos trae testimonio de una revelación divina; pero ¿cómo instituir esta encuesta religiosa? La cosa sería sencilla si no existiera en el mundo más que una religión; bastaría entonces probar sus títulos a nuestro crédito; pero no es así, pues son numerosas las religiones, ya en el pasado ya en el presente, que han reivindicado o reivindican un origen divino.

Dos caminos se presentan al apologista cristiano que pretende que en la actualidad su religión es la *única revelada.* — 1. Dejar a un lado todas las demás religiones y dirigirse rectamente al cristianismo y aplicarle los criterios de que hemos hablado anteriormente (N.° 156); y si de este exámen resulta que la religión cristiana es sin ninguna duda religión revelada, entonces es supérflua toda encuesta ulterior, pues como de una parte, es manifiesto que muchos puntos de su dogma y de su moral están en oposición con las otras religiones, y como de otra parte es evidente que Dios no ha podido revelar verdades sucesivas y contradictorias, la verdad de la una implica la falsedad de las otras. El estudio de estas últimas, en tal caso, sólo se podría hacer a título de contraprueba.

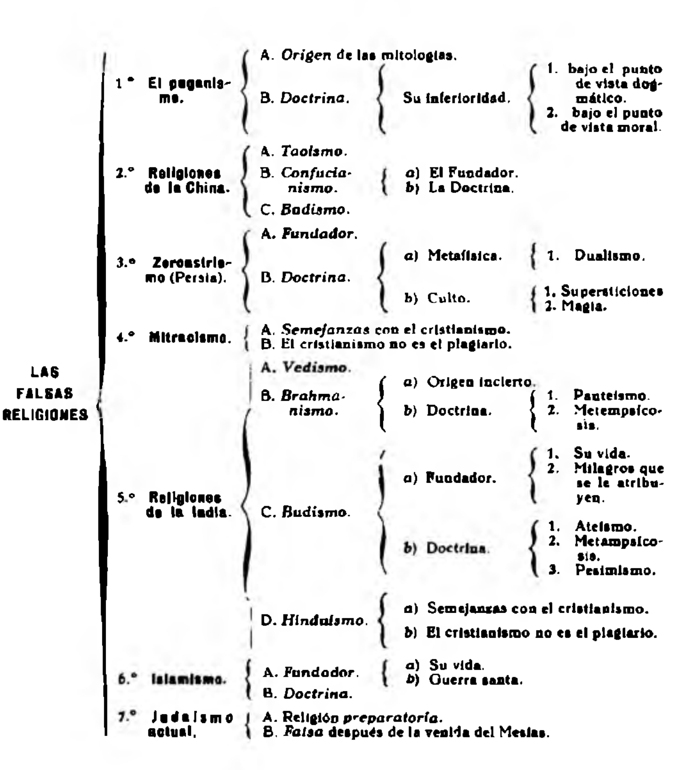
2. *El segundo método* consiste en seguir el orden inverso; el apologista cristiano se dirige primero a las religiones distintas de la suya y cuya falsedad quiere demostrar. En verdad que esta primera encuesta podría parecer un camino muy largo si se hubieran de exponer con pormenores todas las formas de religión que han existido y existen sobre la tierra; pero tal necesidad no se impone, porque es manifiesto que si se puede probar que las religiones que más se recomiendan a nuestra atención, ya por el número de sus adeptos, o por el valor de su doctrina, deben ser rechazadas como falsas, no hay necesidad ya de estudiar otras religiones, cuya inferioridad es incon-

testable. Terminado este primer trabajo, y despejado ya el terreno, ya no habría más que abordar el estudio de la sola religión que no ha sido eliminada, esto es la *religión cristiana.* Sin embargo, no es permitido decir, como hace poco en el primer método, que la falsedad de todas las relgiones pasadas en revista, implica la verdad de la religión cristiana, pues ésta podría ser falsa como las otras; para tener derecho de sacar una tal conclusión sería necesario demostrar de antemano que hay *certeza de la existencia de una religión revelada.* Que existe una presunción en este sentido no ofrece duda; pero un hecho de historia se establece por la historia y no por el razonamiento, luego la verdad de la religión cristiana, junto con su existencia debe probarse por la historia. Seguiremos, pues, *este segundo método;* esta parte comprenderá *dos secciones.*

A. *LA PRIMERA SECCION,* menos extensa, será una exposición rápida y sucinta de las principales religiones no cristianas, donde aparecerá, con la sola aplicación de los criterios negativos, que no llevan en sí las marcas de un origen divino.

B. *LA SEGUNDA SECCION,* será la demostración propiamente dicha del cristianismo. Apoyándonos en el testimonio de los evangelios, cuyo valor histórico habremos establecido previamente, deberemos comprobar los *títulos del fundador* y examinar la *cualidad de su doctrina;* si de este estudio se deduce que Jesús es el "*Enviado de Dios*", sólo faltará concluir que el cristianismo, cuya difusión tuvo lugar de una manera tan extraordinaria a través del mundo, es una religión de origen divino, y es, por consiguiente, la *verdadera religión.*

SECCION I



LAS FALSAS RELIGIONES

- **1.° El paganismo.**
  - A. *Origen* de las mitologías.
  - B. *Doctrina.*
    - Su inferioridad.
      - 1. bajo el punto de vista dogmático.
      - 2. bajo el punto de vista moral.
- **2.° Religiones de la China.**
  - A. *Taoísmo.*
  - B. *Confucianismo.*
    - a) El Fundador.
    - b) La Doctrina.
  - C. *Budismo.*
- **3.° Zoroastrismo (Persia).**
  - A. *Fundador.*
  - B. *Doctrina.*
    - a) Metafísica.
      - 1. Dualismo.
    - b) Culto.
      - 1. Supersticiones
      - 2. Magia.
- **4.° Mitraísmo.**
  - A. *Semejanzas* con el cristianismo.
  - B. El cristianismo no es el plagiario.
- **5.° Religiones de la India.**
  - A. *Vedismo.*
  - B. *Brahmanismo.*
    - a) Origen incierto.
    - b) Doctrina.
      - 1. Panteísmo.
      - 2. Metempsicosis.
  - C. *Budismo.*
    - a) Fundador.
      - 1. Su vida.
      - 2. Milagros que se le atribuyen.
    - b) Doctrina.
      - 1. Ateísmo.
      - 2. Metampsicosis.
      - 3. Pesimismo.
  - D. *Hinduísmo.*
    - a) Semejanzas con el cristianismo.
    - b) El cristianismo no es el plagiario.
- **6.° Islamismo.**
  - A. *Fundador.*
    - a) Su vida.
    - b) Guerra santa.
  - B. *Doctrina.*
- **7.° Judaísmo actual.**
  - A. Religión *preparatoria.*
  - B. *Falsa* después de la venida del Mesías.

La encuesta religiosa

178. — Antes de comenzar nuestra encuesta religiosa conviene determinar las *condiciones* en que debe hacerse y las *religiones sobre las cuales debe versar.*

1.° **Condiciones.** — Hemos visto (N.° 156) que hay dos clases de criterios para reconocer el valor objetivo de una religión. — *a*) unos están sacados de la misma *doctrina* (criterios *intrínsecos*). Así toda religión que, sobre Dios o sobre el hombre, tiene conceptos contrarios a las conclusiones que la sóla razón nos ha permitido establecer en la primera parte no puede ser la verdadera religión. — *b*) Los otros están tomados del *fundador* (criterios *extrínsecos*). Ya se comprende que no basta a un hombre presentarse como encargado de una misión divina; es necesario que la pruebe, y garantice su enseñanza por signos auténticos que vengan a ser como el sello de Dios. Para saber lo que vale una religión, la someteremos, por consiguiente, a una doble prueba: primero nos dirigiremos a su fundador, y le pediremos exhiba sus *credenciales,* después estudiaremos su *doctrina* y veremos cuál es su valor.

2.° **Religiones sobre las que versará nuestra encuesta.** — Nuestra encuesta versará primero sobre religiones en las cuales no reconocemos señal alguna de origen divino; hablaremos: 1.° del *paganismo;* 2.° de *las religiones de la China;* 3.° *de la religión de Persia;* 4.° *del Mitracismo;* 5.° de las *religiones de la India;* 6.° del *Islamismo,* y 7.° del *Judaismo actual.*

Art. I. — El Paganismo

179. — Con este título se comprenden diversas religiones que han profesado o profesan todavía el *politcismo.* Por muy arriba que remontemos en la historia, podemos comprobar que el paganismo fué la religión de todos los pueblos de la antiguedad, excepto de los judíos: los Caldeos, los Egipcios, los Asirios, los Babilonios, los Griegos y los Romanos, todos fueron politeistas. En nuestros días, el paganismo es aún la religión de muchos pueblos fetichistas del Asia y del Africa.

1.° **Fundador.** — No solamente es inútil buscar los *fundadores* del paganismo sino que es imposible saber *cómo han podido formarse las mitologías. a*) Según Evhemero, filósofo griego del siglo IV antes de Jesucristo, los mitos han sido *relaciones legendarias* y los dioses

héroes divinizados. *b*) Según Plotino y Porfirio (tercer siglo de nuestra era), los mitos paganos son *símbolos* que ocultan dogmas filosóficos y nociones morales; así la aventura de Ulises y de las Sirenas, sería una alegoría destinada a precavernos contra las seducciones del mal. *c*) La *escuela tradicionalista* ha querido ver en los mitos *deformaciones de la tradición primitiva* que sólo se habría conservado intacta entre los Judíos; así se explicarían fácilmente muchos paralelismos que se pueden observar entre las creencias paganas y las narraciones bíblicas, por ejemplo la caja de Pandora, de donde salieron todos los males, correspondería a la caída de Eva. *d*) Según una escuela más reciente (Max Muller, en Inglaterra; Miguel Breal, en Francia), los mitos habrían tenido su origen en el lenguaje. Habiendo sido considerados al principio los dioses como agentes misteriosos de los fenómenos de la naturaleza, sus nombres no serían otra cosa que los epítetos que designan estos fenómenos.

180. — 2.° **Doctrina.** — La *doctrina* del paganismo se encuentra consignada en las mitologías cuyas descripciones encontramos en poetas como Homero o en historiadores como Hesiodo. Las mitologías son un conglomerado de fábulas más o menos ridículas, de mitos extraños sobre la vida de los dioses y sus relaciones con los hombres. Para subrayar la inferioridad de las doctrinas paganas no es necesario entrar en pormenores; nos basta con mostrar la multiplicidad de sus dioses y las imperfecciones de su naturaleza, donde se mezcla la grandeza con la debilidad, y la virtud con el vicio. Y no teniendo valor bajo el punto de vista doctrinal ¿cómo podrá tenerlo el paganismo con respecto a la moral? ¿Cómo los dioses, dominados de las mismas pasiones y los mismos defectos que el hombre le habrían predicado a éste la virtud? El hombre esquiva más fácilmente sus deberes morales, cuanto más excusas encuentra en sus creencias.

181. — 3.° **Crítica.** — Siendo imperfecta y no teniendo ninguna señal de origen divino, ¿se podrá concluir que la religión pagana era absolutamente mala o inútil? Nada de eso; pese a sus inconcebibles lagunas, el paganismo tenía por lo menos la innegable ventaja de sostener en el hombre el sentimiento religioso, de hacerle levantar los ojos al cielo y meditar en su destinio futuro; el pagano que vivía en relación constante con potencias ocultas, que temía desagradarlas, que solicitaba su protección y se humillaba ante ellas, podía encontrar en ésto medios eficaces para luchar contra las perniciosas tendencias de su naturaleza; luego, bien contado todo y "si se quiere comparar el

politeísmo antiguo con un estado de la humanidad en el cual no hubiera ninguna religión, estado al que querrían llevarnos los modernos materialistas, es fácil que la conclusión fuera: que es preferible el paganismo, y que más vale una creencia cualquiera, aún supersticiosa, en un mundo invisible, que el estado del hombre sin más preocupaciones que las de esta vida terrestre... ¿Cuál era, entretanto, la situación de las almas sinceras y rectas que buscaban la verdad en estos largos siglos de error? Podemos atenernos a lo que enseña la fe respecto de la bondad de Dios, de su justicia y misericordia, y a lo que San Pablo nos dice a propósito de los gentiles, que no teniendo ley escrita serán juzgados según la ley natural grabada en su conciencia. Sea lo que quiera de este problema, es evidente que el politeísmo antiguo no podría entrar en comparación, como solución de los problemas del destino humano, con el cristianismo, ni siquiera con las religiones fundadas sobre la idea de una revelación positiva" (1).

Art. II. — Las Religiones de la China

182. — La China cuenta tres religiones oficiales; dos indígenas: el *Taoísmo* y el *Confucianismo*, y la tercera importada de la India: el Budismo, del cual hablaremos más adelante (Núms. 194 y siguiente).

1. **El Taoísmo.** — 1.° **Fundador.** — La religión conocida con el nombre de Taoísmo se atribuye a Lao-tse, filósofo contemporáneo y rival de Confucio. Poco se sabe de su vida; algunos creen que la religión fundada bajo su nombre no era en manera alguna, obra suya, sino solamente una colección de antiguas supersticiones de la China rechazadas por Confucio, y que, con el fin de oponerse al confucianismo, habrían sido recogidas y agrupadas bajo el nombre de un sabio, Lao-tse, a fin de darles mayor autoridad.

183. — 2.° **Doctrina.** — El Taoísmo es una amalgama de supersticiones groseras de hechicería y magia con las doctrinas filosóficas de Lao-tse desfiguradas por sus discípulos; es por lo demás una *religión politeísta*, y por esta razón es inútil que nos ocupemos en ella.

184. — II. **El Confucianismo.** — 1.° **Fundador.** — Confucio nació en el 551 antes de nuestra era, en el reino de Lu, de una antigua familia cuyo nombre era Kung. Muy precozmente se distinguió por la vivacidad de su inteligencia y por la rectitud de su carácter, de tal

(1) Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions.*

manera que el rey de Lu no vaciló en confiarle, a pesar de su juventud, funciones de gran importancia en su gobierno; pero él las abandonó muy pronto para seguir su vocación. Se entregó entonces al estudio de los *Kings* o libros sagrados de a Clhina y quiso consagrarse a la dirección de los pueblos. Con este designio recorrió los principados feudales que componían el Imperio Chino y después, cansado de esta vida errante, regresó Lu, donde abrió una escuela cuya dirección tuvo hasta el fin de sus días. Entre sus muchos alumnos distinguió setenta y dos, como selectos y que él llamó sus discípulos, Tal fué el origen de los *Letrados* que desde esta época han desempeñado tan importante papel en la China formando una especie de casta cerrada que merecía todos los favores del poder. Este estado de cosas ha durado hasta el principio de nuestro siglo. "Al presente, bajo la república China todo ha cambiado; la casta de los Letrados ha fenecido, la doctrina de Confucio ha dejado de ser clásica, los autores de la nueva China no han atentado todavía contra los templos desiertos del Sabio, pero han eliminado sus obras, como anticuadas, de la enseñanza primaria y las han relegado, a título de filosofía antigua, entre los accesorios de la enseñanza secundaria; así desaparece sin sacudidas y sin ruído una cosa que parecía roca inquebrantable y que no era más que un leño carcomido" (1).

185. — 2.° **Doctrina.** — El confucianismo es más bien una filosofía moral que una religión. Los dioses, esto es el *Cielo* (Chang-Ti), la *Tierra* y los *Espíritus superiores* son considerados no como personas reales, sino como abstracciones; así el único culto tenido en gran honor es el de los *antepasados*, y por esto el confucianismo es una religión tan nacional. Parece, por lo demás, que a los ojos de Confucio y de sus adeptos, el Chang-ti o Señor del Cielo y los otros dioses no son sino los espíritus de los primeros antepasados de aquella nación; pero cosa extraña, aun afirmando la supervivencia de los espíritus, Confucio no habla de la vida futura, y no aborda la cuestión de la inmortalidad del alma. La *moral* de Confucio no carece de elevación y se distingue por un verdadero amor a la humanidad; sin embargo no rebasa los límites de una *moral humana;* proclama muy alto que no se debe hacer a los otros lo que no quisiéramos que nos hicieran a nosotros mismos, pero no pasa más allá de esta sencilla regla de justicia.

(1) León Wieger. *Religiones y doctrinas de la China* (Christus). Editorial Políglota. Barcelona.

186. — 3.° **Crítica.** — Si la doctrina de Confucio no contiene muy graves errores, es, sin embargo, una religión "incompleta, insuficiente para la necesidad de las almas, un conjunto de sabias advertencias y de sensatos consejos, pero sin cosa alguna que inspire el entusiasmo. Se comprende que no haya bastado para el pueblo chino y que haya preferido la idolatría y la magia del Taoismo y del Budismo; podemos, pues, considerar esta doctrina como una obra humana bastante bella, un código religioso y moral casi puro, pecando por defecto más que por exceso; pero no hay necesidad de añadir, tan evidente es, que no ha habido en la vida del fundador y en la doctrina por él enseñada ningún signo de revelación divina. Confucio no ha pretendido jamás el título de Profeta, ni ha reclamado para su doctrina otra prueba que las d e la razón y la tradición inmemorial" (1).

Art. III. — La Religión de Persia. El Zoroastrismo o Mazdeismo

187. — La antigua religión de Persia o del Iran se llama *Zoroastrismo,* del nombre de su fundador, o *Mazdeismo,* del nombre del Dios *Ahura Mazdá,* que Zoroastro pone por encima de todos los otros Dioses, aun de *Mitra,* el Dios de la luz.

1.° **Fundador.** — No se sabe si el profeta a quien se atribuye la fundación de la religión de los magos (1) pertenece a la historia o a la leyenda. Según la una o la otra, Zoroastro vivió en el siglo VI antes de Jesucristo. Indignado por los abusos de la idolatría, y del culto de los *Devas,* o malos genios, se retiró a una cueva solitaria, y se entregó a la meditación por espacio de siete años; allí tuvo *revelaciones* de Ahura Mazda, el señor todo-poderoso, que *confirmó su misión* haciendo en favor suyo numerosos prodigios.

188. — 2.° **Doctrina.** — El Zend-Avesta, es el libro sagrado del Zoroastrismo; la fecha de su composición es incierta; contiene, por lo demás, fragmentos de épocas diferentes, algunos de los cuales parecen ser de composición relativamente moderna. En *metafísica* el Zoroastrismo admite la doctrina del dualismo; es verdad que el Dios supremo *Ormazd* es creador, Dios del Cielo. Pero en oposición a él existe un principio malo llamado *Ahriman* que le disputa su Impe-

(1) Broglié, *ob. cit.*

(2) Los magos eran los sacerdotes del zoroastrismo. Pasaban por astrólogos y magos. El Evangelio de S. Mateo (*II, 1, 7*), cuenta que al nacimiento de Jesús, unos magos guiados por una estrella se dirigieron a Belén y adoraron «al rey de los judíos».

rio. Los dos principios del bien y del mal son eternos, si no iguales, rodeados cada uno de un ejército, deben luchar durante 9.000 años. Orhazd será vencedor y precipitará a Ahriman y a los Devas, sus secuaces, en el infierno. La *moral* del mazdeismo es pura y elevada; impone el respeto a la mujer y al niño, recomienda los buenos pensamientos, las buenas palabras y buenas obras; desgraciadamente el *culto* no está a la altura de la moral, pues se halla afeado con prácticas de superstición y de magia.

189. — 3.º **Crítica.** — No tenemos necesidad de discutir el carácter puramente humano de esta religión; es sin duda por algunos aspectos superior al paganismo, pues combate la idolatría y enseña un espiritualismo elevado, pero el principio dualista es un error funesto que hace vacilar la moral del zoroastrismo y la vuelve irracional. La revelación hecha a Zoroastro carece de serias pruebas; no se comprendería que Dios hubiera hecho una revelación a un hombre, y no le hubiera dado como prueba de la verdad de su palabra testimonios más seguros que las narraciones legendarias de los libros sagrados, pertenecientes a un pequeño pueblo (1).

190. — *OBSERVACIÓN.* — Se ha podido notar entre la *religión de los persas* y la de los *judíos* cierto número de semejanzas que parecen indicar que una de ellas ha sido influenciada por la otra: así una y otra esperan *el reino de Dios*, y admiten la *resurrección de los muertos*. Naturalmente, los racionalistas pretenden que son los judíos lo que han copiado; es cierto que estos últimos, habiendo estado bajo la dominación de los persas, hubieran podido adoptar una parte de las creencias de sus vencedores, sin embargo, la hipótesis es poco verosímil, porque las convicciones de los judíos estaban demasiado firmes, y se remontaban muy lejos en el pasado, para poder sufrir tan fácilmente las influencias extranjeras. Y por lo que concierne a la idea del reino de Dios, no hay duda, dice el P. Lagrange, que "el reino esperado, que es el de Dios y el del bien, cuyo advenimiento procuran los justos y que tendrá su Mesías, es el reino de Dios de los profetas y a continuación el del Evangelio; porque si hay alguna idea en el pueblo judío, cuyo desarrollo sea posible seguir, es indudablemente la del reino de Dios y de su Mesías... Esta primera concepción escatológica, es, a nuestro juicio, ciertamente de origen judío". Lo mismo, a propósito de la *resurrección de los muertos* "es

(1) Broglié, ob. cit.

difícil hacer remontar muy alto la creencia de los persas..." En Israel forma parte, según los fariseos contemporáneos de Jesús, de la fe nacional y se apoya en textos que en la peor hipótesis, no se pueden hacer descender más que a unos 150 años antes de Jesucristo. De una manera general se comprueba que los Persas han sido más bien influenciados por los semitas que no a la inversa.

Art. IV. — El Mitracismo

191. — El *Mitracismo* es una religión derivada del *Mazdeísmo*. Poco tiempo hacía que había penetrado en Roma y en el Occidente, cuando los Apóstoles del cristianismo vinieron a él para predicar la fe de Cristo. No nos entretendríamos en hablar de esta religión de secundaria importancia, si los adversarios, aprovechando también aquí las numerosas analogías existentes entre el Mitracismo y el Cristianismo, no acusaran a éste último de plagio. He aquí las principales *semejanzas* que se complacen en poner de relieve. Mitra es un joven dios que ha vivido entre los hombres; nació también en una cueva, o en un establo; cuando creció venció a los animales nocivos, y en particular a un toro; después subió al cielo desde donde sigue velando sobre aquellos que se hacen iniciar en sus misterios y le dirigen oraciones. La *moral* mitríaca impone a los iniciados el respeto a la verdad, la fidelidad al juramento, la fraternidad, el culto de la pureza moral y física, y sobre el cumplimiento de estos preceptos juzgará Mitra al alma después de la muerte; si se encuentra justa, es llevada al cielo, con Ormazd, si aparece culpable es entregada al fuego, y consumida en compañía de Ahriman. El *culto* de mitra ofrece analogías no menos perceptibles con el culto cristiano. La iniciación mitríaca, comprende siete grados que suelen comparar con nuestro siete sacramentos: lleva también consigo, entre otras cosas, abluciones simbólicas, la impresión de un signo en la frente, la oblación de pan y de agua, unciones de miel... Se han comparado también ciertos pormenores de ambas *liturgias*, mitríaca y cristiana: por ejemplo la Fiesta de Navidad, habría sido fijada el 25 de diciembre porque en este día se celebraba ya el nacimiento de Mitra: estas son las semejanzas más notables que se registran entre las dos religiones. Los historiadores racionalistas de religiones concluyen de esto que el mitracismo es un antepasado del cristianismo; ¿no será lo contrario lo

---

(1) Lagrange, *Iran* (*Religion de l'*), Diccionario de Alès.

que debemos concluir? Los puntos de contacto que acabamos de señalar entre las dos religiones no son de data posterior en la tradición romana sobre Mitra? Los primeros apologistas cristianos, San Justino y Tertuliano lo creían así, y denunciaban ya el plagio mitríaco de los ritos cristianos. Si no estaban en lo cierto, cómo explicar que el emperador Juliano que hubiera tenido a gran dicha el sorprender a los apologistas en error no hubiera acusado a estos últimos de haber tomado su doctrina de la religión de Mitra? La hipótesis de una influencia mitríaca, sobre los dogmas y el culto cristiano no tienen por tanto fundamento histórico.

Art. V. — Religiones de la India

192. — Las principales religiones que se han sucedido en la India son: el *Vedismo*, el *Brahmanismo*, el *Budismo* y el *Induismo* o *Neobrahmanismo*.

1. *El Vedismo* es, entre las diversas religiones de la India, el primero que ha dejado huellas en la historia. La religión Védica está contenida en los libros sagrados, que se llaman Védas, principalmente el más antiguo de todos el *Rig-Véda*. Es una religión naturalista, donde se divinizan los fenómenos y las fuerzas de la naturaleza, y por donde el Vedismo, puede ser asimilado al paganismo, del cual hemos hablado anteriormente, lo que nos dispensa de insistir en probar su falsedad.

193. — II. **El Brahmanismo.** — 1.° **Fundador.** — Ningún documento nos permite fijar de manera cierta el origen del brahmanismo, y mucho menos indicar el nombre del fundador.

2.° **Doctrina.** — Se encuentra en los *Vedas*, pero la interpretación de los libros sagrados quedó enteramente al arbitrio de los brahmanes o sacerdotes de Brahma; ahora bien, los Vedas contienen como dos religiones sobrepuestas: la una que constituía el fondo de la antigua religión Védica y es un *politeismo naturalista;* la otra que es un *panteismo idealista*, unido a la idea de la *metempsícosis y es el* brahmanismo propiamente dicho. El dios Brahama es el ser único; el mundo procede de él por emanación; todos los seres, pues, salen de él y a él vuelven para salir de nuevo un número determinado de veces hasta que el alma purificada de toda mancha pueda ser absorbida definitivamente por Brahma, entrando asi para siempre en el *Nirvâna*. La *moral* del brahmanismo se deriva de esta doctrina de la metemsícosis. Dando por supuesto que a la muerte el alma pasa a

otro cuerpo, el cuerpo de un animal o de un mónstruo, según que haya sido juzgada como más o menos culpable, debe considerarse la vida como el mal supremo. Importa, pues, poner término a estas muertes y renacimieintos continuos, y para llegar a este resultado ha de practicarse la doctrina de la *renunciación*, aniquilando la concupiscencia, en una palabra, extinguiendo en sí mismo el deseo de vivir causa de todo mal; he aquí como la doctrina bahmanista ha conducido a la *práctica del ascetismo* a esas mortificaciones exageradas de los fakires que habitan en los bosques, se nutren de yerbas y de frutos silvestres, permaneciendo meses enteros en la misma postura o exponiéndose a los ardores del sol tropical durante días y días.

3.° **Crítica.** — Hemos visto que los Vedas contienen una mezcla de politeismo y de panteismo; luego no es posible reconocer en ellos un origen divino; aunque su parte moral contiene sabios preceptos sobre la lucha contra las pasiones, y prescripciones excelentes, relativas a la castidad, veracidad y fidelidad a las promesas, permanece sin embargo muda sobre los deberes de beneficencia y de caridad.

194. — **III. El Budismo.** — El antiguo brahmanismo con su austera moral y su culto frío, sin ídolos y sin templos no podía ser una religión popular; de aquí que la India acogiese con entusiasmo la religión de Buda.

1.° **Fundador.** — La vida de Buda fué escrita mucho tiempo después de su muerte: sus biógrafos, pues, tuvieron ocasión y tiempo para introducir tantas leyendas como quisieran en ella. Unicamente después de la era cristiana — y nótese esto muy bien — se ordenaron los documentos que se poseían, agregando no pocas interpolaciones. Buda nació en el siglo VI o V antes de la era cristiana, pertenecía a la familia Sakyas y se llamaba Siddartha. El título de *Sakya-Muni*, con el cual es conocido, quiere decir solitario de la familia de los Sackyas. Numerosas leyendas, que sería largo de contar, rodean su nacimiento y su juventud; algún tiempo después de haberse casado abandonó a su mujer y familia para convertirse en asceta y trabajar para su salvación; durante muchos años se entregó a espantosus austeridades; un día que estaba bajo una higuera se sintió Buda (raiz *buth*, comprender) esto es sabio, iluminado, el que ha comprendido. Había encontrado el secreto para no volver a reencarnarse. El quiso hacer participantes a los hombres de esta felicidad predicándoles su doctrina, pero antes decidió pasar cuatro semanas en retiro y durante él, *Mara*, el Espíritu tentador le ofreció la entrada inme-

diata en el *Nirvana*, para ahorrarle las penas y desengaños de la vida. Buda rechazó el ofrecimiento, juzgando que se debía a la propagación de la verdad y a la salud de sus hermanos.

El *paralelismo* que existe entre el retiro y la tentación de Buda, por una parte y el ayuno de nuestro Señor en el desierto, por la otra parte, es cosa evidente, pero es inútil defender las tradiciones cristianas contra la acusación del plagio, toda vez que los Evangelios son anteriores a la redacción definitiva de los documentos budistas (véase N.° 278).

Más de cuarenta años predicó Buda su doctrina de la liberación. Acudían de todas partes para consultarle, se trasladaba de un país a otro país, instruyendo los pueblos y viviendo de limosnas, hasta que a los 80 años murió de una indigestión. Cuentan sus biógrafos que se oyó entonces una música celestial y que Brahma en persona vino a buscar a Buda para introducirlo en el Nirvana. Visiblemente la leyenda se mezcla con la historia en tales proporciones, que ésta desaparece, y que algunos sabios han podido preguntarse si Buda llegó a existir realmente.

195. — 2.° **Doctrina.** — Los puntos salientes que caracterizan la doctrina de Buda son: — *a*) *El ateísmo*, o si se prefiere, el *agnosticismo*. Que haya una causa primera, un ser supremo o no, Buda no lo investiga, juzgando que esta cuestión es insoluble u ociosa; — *b*) la *creencia en la metempsicosis*, doctrina que le es común con el brahmanismo; el hombre a su muerte es llevado al tribunal de Yama que le juzga y le entrega a sus verdugos; cuando ha sido expiada la culpa, pues el infierno no es eterno, el alma es enviada nuevamente al mundo para comenzar una nueva existencia, tomando en la escala de los seres el lugar que ha merecido por la actuación de su vida anterior; solamente aquellos que son proclamados Budas, quedan libres de el renacimiento y entran en la bienaventuranza perfecta del Nirvana; — *c*) el *pesimismo*; en la doctrina de Buda la existencia es un mal, y la felicidad suprema consiste en librarse de ella para llegar al Nirvana, pero ¿cuál es la felicidad del Nirvana? Difícil es contestar; el Nirvana no es la nada, pero es la no existencia individual es la liberación de las trasmigraciones y por consiguiente del dolor; una especie de bienaventuranza pasiva y negativa, donde la vida y el amor están ausentes.

La *moral budista* se parece bastante a la del brahmanismo. Partiendo del principio: que la existencia es un mal, profesa también que

no hay otro remedio que la *práctica de la renunciación;* ahora bien, esta práctica supone una serie de ejercicios muy semejantes a los que se usan en las órdenes religiosas; así la meditación, la confesión de las faltas, la dirección de conciencia, la castidad (1), y la pobreza, son reglas estrictas para los Bikchus o monjes budistas. Esto es, como se ve, toda la *parte negativa* de la perfección cristiana, el renunciamiento absoluto que debe terminar en la muerte o en el Nirvana; no es como en la mística cristiana el desasimiento de los bienes en este mundo para ir con más seguridad hacia Dios, y para encontrar un día en El la vida plena de el *amor perfecto.* — El *culto Budista,* en su origen, estaba reducido a un minimum insignificante, y en verdad ¿a dónde podia dirigirse este culto, puesto que la doctrina de Buda era atea y por consiguiente inútil el orar a un Dios cuya existencia es ignorada?, pero a la muerte de Sakyamuni se estableció un culto en su honor; para conservar sus reliquias se construyeron al principio sencillos monumentos, más tarde templos grandiosos por lo general en el centro del Monasterio, y como consecuencia de ello se dió culto no solamente al gran Buda Sakyamuni, sino a todos los otros Budas semejantes a él, es decir, los que habian logrado entrar en el Nirvana; se añadió a ello el culto *de las imágenes* y de las estátuas ,lo que dió lugar a un verdadero politeismo al mismo tiempo que una idolatría mezclada con la magia.

196. — *NOTA.* — El budismo se propagó principalmente en China, en la Indo-China, en el Cambodge, en Siam, en Birmania, en el Tibet y en el Japón. Esta difusión tan ámplia se explica por la insuficiencia del culto Brahmanico, sin ídolos y sin templos, por el apostolado de sus monjes y también por la protección del poder Civil, protección que se les concedia, tanto más gustosamente cuanto que los monjes budistas eran preciosos auxiliares para extender la influencia de los reyes más allá de sus territorios; por lo demás, si la moral recomendaba ante todo la práctica de la renunciación, sin embargo, no prohibia a los laicos ni la poligamia ni el divorcio.

197. — 3.° **Crítica.** — No hace falta insistir en demostrar que la religión de Buda, no es de origen divino, pues Sakiamuni jamás ha pretendido que le tuvieran por Dios ni por enviado suyo; sólo aspiró al

---

(1) Conviene hacer notar que el monje budista no está ligado por ningún voto, sino que se contenta aceptando la castidad como una norma de vida. Asimismo, pasa su vida mendicando y meditando sobre la nada de la existencia: no se dedica a trabajo manual alguno.

título de sabio. Si consideramos atentamente su doctrina, hemos de reconocer que desde el punto de vista moral. tiene un valor indiscutible; predicando la renunciación y el desprendimiento de los bienes de la tierra, la castidad y el espíritu de apostolado, inspirando a los hombres un gran temor del castigo futuro, ha logrado obtener notorios resultados. pero desgraciadamente su doctrina metafísica no está a la altura de la moral. Merece en primer lugar el grave reproche de ateísmo, aunque, prácticamente sus partidarios sean politeístas e idólatras. Además, las doctrinas de la *transmigración* y del *Nirvana* tienen el inconveniente de colocar el ideal de la vida monástica en la *contemplación pura y la mendicidad ociosa*. "Mientras la vida monástica animada por el sentimiento cristiano y dando al trabajo su parte, ha sido en occidente una fuerza civilizadora. los conventos budistas, por el contrario. han llegado a ser causa de embotamiento y letargia en los pueblos donde ha florecido esta institución; es una religión sin acción social... Sakiamuni ha prescrito el celibato a los religiosos, pero no se ha ocupado para nada en los laicos... Así los hombres imparciales, aun del campo racionalista, renuncian a comparar el Budismo con el cristianismo. y confiesan noblemente que el cristianismo es superior... Luego, no encontramos en el budismo esta palabra divina que venimos buscando."

198. — IV. **El Induísmo o Neobrahmanismo.** 1.° **Fundador.** — El budismo, como lo acabamos de exponer, no vivió en la India más que algunos siglos; hacia el siglo III antes de Jesucristo, nacieron otras sectas, a las cuales se dió el nombre genérico de *induísmo* o *neobrahmanismo*. La nueva religión era producto de muchas escuelas y no se puede señalar ningún nombre. en su fundación; es por lo demás, una especie de fusión entre el brahmanismo y los antiguos cultos idolétricos de la India. Sus dos principales sectas son el *Visnuísmo* y el *Sivaísmo,* nombres que proceden de Visnu o de Siva, considerados alternativamente como Dios supremo; el *Visnuísmo* solamente podrá interesarnos por las semejanzas que su doctrina ofrece con el cristianismo.

199. — 2.° **Doctrina.** — Lo que caracteriza al Visnuísmo o al menos lo que le da mayor interés para nosotros, es la presencia en su doctrina de los dos dogmas *Trinidad y Encarnación. a)* La Trinidad indú o *Trimurti* se compone de Brahma Dios creador, de Visnu Dios

(1) Broglié, ob. cit.

conservador y de Siva Dios destructor. *b*) Las *encarnaciones* o *avatares* de Visnu, tienen un puesto *importante* en el induismo. Visnu se encarna varias veces, toma sucesivamente las formas de pez, tortuga, jabalí, león, y aparece sobre todo personificado en dos héroes famosos *Rama* y *Krisna*, este último es singularmente célebre: tuvo un nacimiento milagroso, fué adorado por pastores, perseguido por el rey Kansa, que le teme como competidor y ordena la matanza de los inocentes. Hay allí, pues, materia para asimilaciones entre el Budismo y el Cristianismo y los adversarios de éste no han dejado de aprovechar la ocasión para acusarnos de plagio; pero acusar no es lo mismo que probar y, ante todo, sería necesario demostrar que las leyendas de Visnu existían antes de su redacción definitiva que no ha tenido lugar sino en el siglo XII de la era cristiana, y esto no se ha hecho todavía (veáse el núm. 194 y el 278).

200. — 3.° Crítica. — Ni en el induismo ni en el budismo se encuentran señales de la acción divina; el culto neobrahmánico se distingue por el contrario por sus ritos groseros y crueles; pasa de un extremo a otro, de una ascetismo exagerado al libertinaje; es una mezcla de exaltación religiosa y de corrupción moral. Para dar idea de ello bastará recordar que el gobierno inglés, que por otra parte profesa respeto a las creencias de los pueblos que están bajo su autoridad, se ha visto forzado a proscribir gran número de ceremonias religiosas y de costumbres bárbaras, en particular los sacrificios humanos, ofrecidos aun recientemente a la diosa Kali, el suicidio de la viuda sobre el sepulcro de sus maridos, y las inmolaciones voluntarias de los fanáticos que se hacían aplastar por el carro del Dios Visnu.

Art. VI. — El Islamismo

201. — Antes del Mahometismo los *árabes*, semitas como los hebreos, se consideraban descendientes de Ismael, hijo de Abraham y de Agar, y estaban divididos en tribus independientes, nómadas las unas y las otras sedentarias. El único lazo que unía a estas tribus era la Caaba, santuario común que se elevaba en una garganta del Hedjaz, a unos 90 kilómetros aproximadamente del mar Rojo; allí adoraban al Dios de Abraham, pero este culto no excluía el de los ídolos particulares de cada tribu; los árabes acudían allí todos los años en peregrinación. Notemos, además, para mejor conocer las influencias que pudieron ejercerse sobre el espíritu de Mahoma, que la Meca construída

hacia el siglo V de nuestra era estaba poblada en parte por judíos y cristianos.

1.° **Fundador.** — Mahoma (Mahomet en árabe) nació en la Meca en el año 570 después de Jesucristo. Pobre y huérfano desde su infancia, fué dedicado al comercio por su tío Abu-Talib; precisamente en un viaje comercial que hizo por cuenta de una rica viuda, Kadidja con quien casó después, se dice que tuvo ocasión de encontrar un monje cristiano con el cual se puso en comunicación. También estuvo en tratos con Zeid, judío-cristiano que pretendía restaurar la religión de Abraham. ¿Hemos de buscar aquí el origen de su vocación? Podemos dudar de ello, pero lo cierto es que hacia el año cuadragésimo de su vida comenzó a preocuparse de las cuestiones religiosas y se retiró a la soledad, donde se entregaba a largas meditaciones. Un día que estaba en contemplación en el monte Hira tuvo dos visiones, en el curso de las cuales, se le apareció el Arcangel Gabriel y le mandó predicar que no había otro Dios que Alá y que Mahoma era su profeta; en cumplimiento de esta orden predicó Mahoma primero en la Meca, pero allí fué acogido con burlas por sus parientes los Koreischitas y tuvo además que sufrir las objeciones que le oponían los judíos. Más, no fué esto todo; a consecuencia de una persecución de carácter más violento tuvo que abandonar la ciudad, marchando con algunos fieles a Medina, población rival de la Meca. De esta fuga, llamada la *hégira* data la era Musulmana (16 julio 622). Recibido como profeta en Medina se instaló en ella, y a partir de esta data, comenzó a predicar la guerra Santa, diciendo a sus partidarios: "guerread contra aquellos que no creen en Dios, ni en su Profeta; luchad con ellos hasta que sean humillados y paguen el tributo". Entonces los árabes emprendieron la guerra Santa, no sólo durante la vida del Profeta, sino después de su muerte, y así por medio de las armas, impusieron la nueva religión a los pueblos de Asia (Siria, Egipto, Persia) y del Africa (Trípoli, Túnez, Argelia, Marruecos). A principios del siglo VIII, atacaron a Europa, penetraron en España, donde la victoria de Jerez (Guadalete) les entregó el país; entraron en la Galia, por el valle del Ródano hasta Lión, después conquistaron el valle del Garona, y avanzaban por el del Loira cuando los francos, mandados por Carlos Martel, vinieron a detenerlos y a derrotarlos en Poitiers (732). Esta victoria quebrantó el aliento musulmán en el frente occidental, como quince años antes el Emperador León III y los Bizantinos lo habían quebrantado en el frente Oriental.

202. — 2.° **Doctrina.** — El Corán es el libro sagrado del Islamismo; contiene las revelaciones del Arcangel Gabriel al profeta. Aunque el libro no está escrito por el profeta mismo; es una colección de fragmentos de discursos que sus discípulos habían conservado en la memoria o guardado en tabletas. El Corán es para el Mahometano el libro por excelencia el que sustituye a todos los demás; contiene la ley civil, lo mismo que la religiosa; el código del juez, y el evangelio del sacerdote; he *aquí sus puntos principales*: *a*) Sobre la *divinidad*. Mahoma enseña la *unidad divina;* rechaza la Trinidad y la Encarnación, y considera a los cristianos que adoran a Jesucristo como politeistas. Entre los *atributos* de Dios, señala principalmente la potencia que se manifiesta más bien por el orden y belleza del mundo que por los milagros, habla también del "Dios clemente, misericordioso". Mahoma admite los antiguos profetas, siendo para él los principales: Abraham, Moisés, Juan Bautista y Jesús. Mahoma es el último y el más perfecto, es el Paráclito prometido por Jesús a sus apóstoles (Joan, XV, 26).

b) Sobre el *hombre*. Según el Corán, parece ser que el destino humano en este mundo y en el otro depende en absoluto de la voluntad arbitraria y soberana de Dios. Es verdad que los doctores musulmanes no quieren que su religión sea fatalista, pero de ello tiene todas las apariencias, y si en teoría no lo fuera, al menos ese es su paradero en la práctica. Sabemos que los pueblos musulmanes se someten sin pena a los golpes del destino, como se decía en la antiguedad, y la palabra Islam significa resignación, abandono en la voluntad divina. La muerte va seguida del juicio particular, el alma es enviada al paraíso o al infierno, pero hasta la resurrección permanece en el sepulcro, dichosa o malaventurada según la sentencia merecida.

c) *Culto y moral*. La *moral* y el *culto* de la religión de Mahoma prescriben cinco deberes principales: — 1. *la fe* "No hay más Dios que Dios y Mahoma es su profeta" tal es la breve profesión de fe impuesta al mahometano; — 2. La *oración*. El mahometano debe orar cinco veces al día: a la aurora, al medio día, a primera tarde, a la puesta del sol y ya entrada la noche. La oración puede ser en particular o en común, en la mezquita; para las mezquitas la hora de oración es anunciada por el muezzin desde los minaretes. La oración va precedida de abluciones: el musulmán se lava las manos y los brazos hasta el codo, los pies hasta los tobillos, y se descalza antes

de entrar en la mezquita. Las actitudes están prescritas; al mismo tiempo que recita las fórmulas de las plegarias tomadas la mayor parte del Corán, el musulmán hace genuflexiones, y postraciones, levanta las manos a la altura de la cabeza, las baja a lo largo del cuerpo o sobre las rodillas; ora sobre alfombras especiales vuelto hacia la Meca, como los cristianos hacia Jerusalén; — 3. *la limosna;* esta afecta doble forma, una obligatoria y en una tasa fijada según la fortuna individual, la otra no oficial en plata o en especies y practicada sobre todo al fin del mes del ayuno; — 4. *el ayuno*. El Corán impone un mes entero de ayuno, el mes de Ramadán. Dos horas antes de apuntar el día los fieles reciben aviso de preparar su comida de la mañana; después, a partir de este tiempo hasta la puesta del sol el musulmán no puede comer, ni beber, ni fumar, ni siquiera tragar exprofeso la saliva; — 5. una *peregrinación* a la Meca que todo musulmán que tiene medios debe realizar al menos una vez en su vida.

203. — 3.° **Crítica.** — Se ha preguntado si Mahoma, que se hacía pasar por profeta inspirado, estaba realmente convencido de su misión. El tono entusiasta de sus predicaciones, la convicción profunda que supo inspirar a sus compatriotas, su tenacidad ante la indiferencia y hasta la hostilidad de los suyos puede autorizarnos a creer que fué sincero al principio de su misión, pero no es menos verdad que en la segunda fase de su carrera, en nada da señales de mensajero divino, pues no retrocede ante ningún medio para propagar sus ideas y hasta finge falsas revelaciones para excusar su inmoralidad y su bandolerismo. "Si se pretendiera — dice el Abate de Broglie — atribuir al islamismo un origen divino se podría plantear este dilema: o el cristianismo directamente opuesto al islamismo es divino por su parte, o es una obra humana; si es divino habría dos religiones divinas opuestas; la una predicando la castidad, la paciencia, la resignación de sus mártires; la otra permitiendo las costumbres disolutas y la propagación de la verdad, por la cimitarra. Si por otra parte se considerara el islamismo como divino y el cristianismo como humano, entonces sería el hombre el que predicaría la castidad, la indisolubilidad del matrimonio, la paciencia, el menosprecio de las riquezas y sería Dios el que, por su profeta, autorizaría a los hombres para que se entregaran a sus pasiones sensuales y a su ambición". Podremos, pues, concluir que el islamismo presenta la más extraña mezcla de error y de verdad que puede imaginarse. Su dogma fundamental, la unidad de Dios, es una grande y saludable verdad, así como el princi-

pio de la exclusión de la idolatría que es su consecuencia; la sanción de la moral se encuentra también en la idea de la vida futura, con su juicio, cielo e infierno. Las plegarias precedidas de abluciones que tienen lugar cinco veces al día, el ayuno riguroso del Ramadán son prácticas excelentes; por lo que podemos suponer que los musulmanes que "creen que Dios existe y recompensa a los que se acercan a él" según la frase de San Pablo (Heb. XI, 6) y están de buena fe en su religión siguiendo el dictamen de su conciencia, encontraran los elementos necesarios para obtener la salvación.

Art. VII. — El Judaísmo actual.

204. — No nos detendremos mucho en el estudio del *judaismo actual;* la prueba de que no es él la verdadera religión, se deduce de la demostración que más adelante haremos de la divinidad del cristianismo; pues como luego veremos, la religión *mosaica* era una *religión preparatoria* y uno de los dogmas principales de su doctrina estaba constituído por la idea mesiánica, esto es, la espera de un Enviado divino que transformaría la religión particularista y nacional de los Judíos en una religión universal. Pero si nosotros demostramos que esta esperanza se ha realizado en Cristo, el judaismo actual se halla en el error de pretender que el Mesías no ha venido o que vendrá un día como rey temporal a quien todos se le someterán en todas las naciones, o que ya ha venido pero quedó incógnito por los pecados de su pueblo.

205. — **Conclusión general.** — 1.° Del rápido examen que acabamos de hacer de las principales religiones de la humanidad, resulta que ninguna lleva señales de un *origen sobrehumano.* — *a)* Por una parte sus *fundadores* ni son ni pretenden ser enviados divinos; y sucede a veces que su misma existencia como la de Zoroastro, es problemática o que las relaciones que se dan de su vida, como en el caso de Sakiamuni, entren más en el dominio de la leyenda que en el de la Historia. — *b)* Por otra parte su *doctrina* está mezclada con imperfecciones, y los milagros que se les atribuyen no están suficientemente demostrados o son explicables por una causa natural, como los oráculos de Delfos y de Memfis y los hechos maravillosos atribuidos al emperador Vespasiano, como los hechos de magia que se producen frecuentemente aún a nuestros días en el Extremo Oriente.

(1) Broglié, ob. cit.

2.° De que las religiones que acabamos de estudiar sean falsas no podemos concluir que el cristianismo sea verdadero: esto sería sacar una consecuencia que no estaba en los antecedentes, pero ¿no es también un *ilogismo* semejante el que cometen los historiadores racionalistas de religiones cuando pretenden que, siendo falsas las religiones mencionadas arriba, lo sea también el cristianismo? Es verdad que ellos disimulan su razonamiento vicioso bajo una forma llena de habilidad; o bien conceden que la religión cristiana es una religión superior, que su doctrina es la más bella y su fundador el hombre ideal, en una palabra, quieren conceder que es *trascendente*, pero con el fin de negar mejor su origen divino; o bien exaltan las falsas religiones, y rebajan la cristiana para poder concluir más fácilmente que todas vienen a ser iguales, que hay una equivalencia de doctrinas y de fundadores y por consiguiente que todas las religiones son falsas. La única respuesta a estos ataques es la demostración del origen divino del cristianismo, que nos proponemos hacer en la sección siguiente, justificando los títulos de su fundador, y poniendo de relieve la excelencia de su doctrina.

3.° Cuando decimos que la religión cristiana es la sóla verdadera y que todas las otras formas religiosas son falsas, no queremos decir que existe una oposición total entre la una y las otras ni que todo sea censurable en las falsas religiones, pues entendemos, por el contrario, que son verdaderas y buenas en todos aquellos puntos en que están de acuerdo con la verdadera religión.

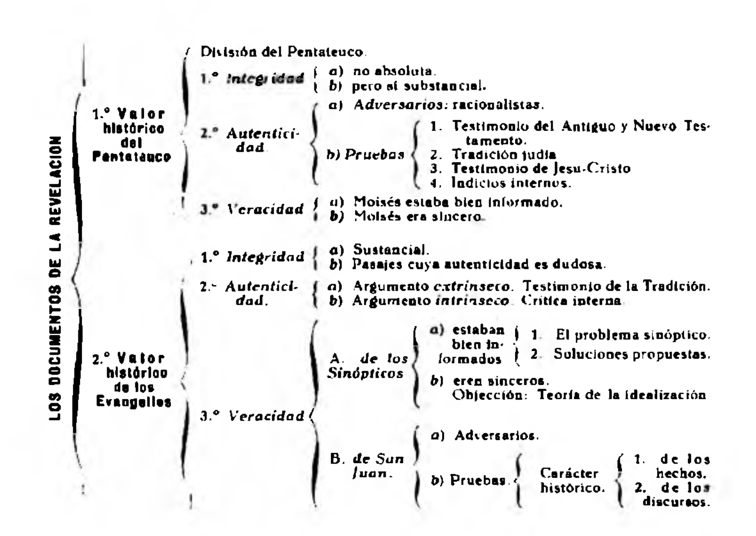
BIBLIOGRAFIA.—DE BROGLIE, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions* (Tricon); *Religion et critique* (Lecoffre).—DUFOURCQ, *Histoire comparée des religions païennes et de la religion juive* (Bloud).—POULIN ET LOUTIL, *La Religion* (Bonne Presse).— Du Dictionnaire d'Alès: CONDAMIN, art. *Babylone et la Bible*; J. HUBY, art. *Religion des Grecs*; MALLON, art. *Egypte*; LAGRANGE, *Religion de l'Iran*; D'ALÈS, *La Religion de Mithra*; ROUSSEL, *Religion de l'Inde*; CARRA DE VAUX, *L'Islamisme et ses sectes*; POWER, art. *Mahomet*; TOUZARD, *Le peuple juif dans l'Ancien Testament*.—BRICOUT, *Où en est l'histoire des religions* (Letouzey).—HUBY, *Christus* (Beauchesne).

(1) No es éste lugar oportuno para establecer aquí la *trascendencia de la religión cristiana*. Ella será suficientemente demostrada cuando habremos presentado las pruebas de la divinidad del cristianismo. Evidentemente, la trascendencia es una condición necesaria de la verdadera religión y el mostrarla puede servir de argumento preparatorio para la demostración de la divinidad; pero es éste un camino que no es necesario seguir para llegar al fin que nos proponemos.

SECCION II

LA DIVINIDAD DEL CRISTIANISMO

CAPITULO I — Los documentos de la Revelación. Valor histórico del Pentateuco y de los Evangelios.



LOS DOCUMENTOS DE LA REVELACION

- **1.° Valor histórico del Pentateuco**
  - División del Pentateuco.
  - 1.° *Integridad*
    - *a)* no absoluta.
    - *b)* pero sí substancial.
  - 2.° *Autenticidad.*
    - *a) Adversarios:* racionalistas.
    - *b) Pruebas*
      1. Testimonio del Antiguo y Nuevo Testamento.
      2. Tradición judía
      3. Testimonio de Jesu-Cristo
      4. Indicios internos.
  - 3.° *Veracidad*
    - *a)* Moisés estaba bien informado.
    - *b)* Moisés era sincero.
- **2.° Valor histórico de los Evangelios**
  - 1.° *Integridad*
    - *a)* Sustancial.
    - *b)* Pasajes cuya autenticidad es dudosa.
  - 2.° *Autenticidad.*
    - *a)* Argumento *extrínseco*. Testimonio de la Tradición.
    - *b)* Argumento *intrínseco*. Crítica interna.
  - 3.° *Veracidad*
    - A. *de los Sinópticos*
      - *a)* estaban bien informados
        1. El problema sinóptico.
        2. Soluciones propuestas.
      - *b)* eran sinceros. Objección: Teoría de la idealización.
    - B. *de San Juan.*
      - *a)* Adversarios.
      - *b)* Pruebas. Carácter histórico.
        1. de los hechos.
        2. de los discursos.

DIVISION DEL CAPITULO

206. — *Dos métodos* se ofrecen al apologista cristiano para demostrar el origen divino del cristianismo. — 1.° Procediendo, como lo hemos hecho nosotros a propósito de las falsas religiones, puede ir directamente a el *fundador* y pedirle que exhiba sus *títulos;* si éste puede aportar el testimonio de numerosos milagros debidamente comprobados y consignados en *documentos auténticos* cuyo valor y autoridad no puedan ponerse en duda, entonces no hay que vacilar: es un *enviado divino,* y a nosotros sólo nos corresponde escuchar su palabra y aceptar su doctrina. — 2.° Si este primer método parece muy lógico, tiene, sin embargo, el defecto de no ser totalmente conforme a la historia, porque no se debe olvidar que Cristo, el fundador del cristianismo, no se presentó como simple enviado de Dios, sino como el *enviado que esperaban ya los judíos,* como el *Mesías* prometido por Dios al pueblo por él elegido, como depositario del tesoro de la verdadera religión. La demostración cristiana, pues, no debe ser una demostración independiente; el cristianismo se presenta como la tercera fase de la revelación divina y enlazado muy particularmente con la religión mosaica de la cual viene a ser coronamiento; en realidad, la demostración que hace falta se refiere a esta triple revelación. Para esto es indispensable ante todo *examinar los documentos* que refieren el *hecho* de esta triple revelación; luego, debemos establecer el *valor histórico*: *a)* del *Pentateuco* que contiene las dos primeras revelaciones: La revelación primitiva (1) y la revelación mosaica (2); y *b)* el de los *Evangelios,* donde está consignada la revelación cristiana. Seguiremos este segundo método con preferencia al primero que nos parece incompleto y peligroso, sin creernos obligados a de-

---

(1) La *Revelación primitiva o patriarcal* es la que hizo Dios a nuestros primeros padres y a los patriarcas. Ella tiene: 1. por *dogmas principales*: la *unidad de Dios,* creador del cielo y de la tierra, que lo hizo todo bien desde un principio, dogma que excluía el politeísmo y el dualismo; la *existencia del alma humana,* espiritual y libre, *la caída original* y la *promesa de un salvador.* 2. Por *preceptos*: la obligación de dar culto a Dios, de ofrecerle sacrificios y más tarde, en tiempo de Abrahan, la *Circuncisión,* como signo de la alianza entre Dios y el pueblo judío.

(2) La *Revelación mosaica* es la que fué hecha al pueblo judío por medio de Moisés y de los profetas: tenía por objeto la restauración de la religión primitiva y la preparación del pueblo a la venida del Mesías y a la religión cristiana. Ella tiene: 1. Los *mismos dogmas* que la religión primitiva, pero pone más particularmente de relieve el dogma de la unidad divina (monoteísmo), que los demás pueblos habían ya olvidado. 2. Los *preceptos morales* formulados en el Decálogo, que son una promulgación de la ley natural, y que se dirigen, por tanto, a toda la humanidad, exceptuando la santificación del sábado, que no afectaba más que a los judíos, y que regulaba las cuestiones del culto (ceremonias, objetos sagrados, días de fiesta, personas consagradas a Dios).

mostrar de una manera completa el origen divino de las dos primeras revelaciones porque su verdad se encuentra contenida en la demostración cristiana. (1) Estableceremos brevemente la autoridad humana del Pentateuco e indicaremos la marcha de la demostración mosaica; este capítulo comprenderá, pues, dos artículos: 1.° *Valor histórico del Pentateuco.* 2.° *Valor histórico de los Evangelios.*

Advertencia previa a los dos artículos

207. — Se trata de saber si los *documentos* que contienen el *hecho* de la revelación merecen nuestra confianza del mismo modo que los otros documentos de la historia profana, como los Anales de Tácito y los Comentarios de César. Pero, para darse cuenta del valor histórico de un documento hay que someterlo a un triple examen: Lo primero que hay que examinar es el documento mismo: ¿Lo poseemos original y tal como salió de las manos de su autor? (2) El segundo punto es averiguar quién es el autor. El tercero es asegurarse de si el autor es digno de fe. Veamos si estas tres condiciones para el valor histórico de un libro: *integridad, autenticidad y veracidad,* se encuentran en los dos documentos de la triple Revelación, es a saber, en el Pentateuco y en los Evangelios; y como nosotros tenemos necesidad, sobre todo en esta segunda parte, de los documentos de la Revelación cristiana, insistiremos señaladamente en el valor de los Evangelios.

Art. I. — **Valor histórico del Pentateuco.**

Vamos a demostrar en tres párrafos: 1.° *la integridad;* 2.° *la autenticidad;* 3.° *la veracidad* del Pentateuco.

208. — 1.° **El Pentateuco. — División.** — El Pentateuco (del grie-

---

(1) Decimos que el primer método es: 1. *incompleto*, pues concretándose él a demostrar que Jesucristo es simplemente un legado divino, suprime por lo mismo el argumento sacado de las profecías, que es uno de los más sólidos del cristianismo; 2. *peligroso*, porque tiene todas las apariencias de ser una concesión a la tesis racionalista que rechaza la autenticidad del Pentateuco. Es cierto que la verdad del cristianismo puede ser demostrada independientemente de toda otra cuestión y apoyándose únicamente en la credibilidad de los Evangelios; mas aceptando en realidad o en apariencia el punto de vista racionalista, como han hecho los apologistas que han seguido al principio este camino, ¿cómo lo seguirán después para justificar los dogmas del cristianismo, entre los cuales se halla el del origen divino de la religión mosaica?

(2) La *integridad* es evidentemente el primer punto que se ha de establecer, puesto que para buscar el autor, es preciso apoyarse en la crítica interna del documento, la cual no tiene autoridad sino en cuanto se refiere al documento auténtico.

go "*pente*" cinco y "*teuchos*", libro) se llama así porque contiene cinco libros, a saber: — *a*) El *Génesis* (*griego "génesis"*, origen) que refiere la creación y el origen de las cosas; — *b*) el *Exodo* (griego "*exodos*", salida) que narra la salida de los israelitas de la tierra de Egipto; — *c*) el *Levítico*, es decir la ley de los sacerdotes o levitas, llamado así porque es como el ritual del culto y de los sacrificios; *d*) los *Números*, apelación que viene de que este libro comienza por la enumeración del pueblo y de los levitas; *e*) el *Deuteronomio*, o segunda ley; libro que contiene una recapitulación de la ley ya dada. El Pentateuco era designado por los judíos con el nombre de *Thorah* o la Ley, porque contiene la legislación mosaica.

209. — 2.° **Integridad.** — Antes de valerse de un documento hemos dicho que era necesario examinar su contenido, para convencerse de que el texto que se tiene entre manos está conforme con el manuscrito autógrafo del autor. La cosa sería muy fácil, si se poseyera el original, el autógrafo mismo del autor; pero esto no se tiene cuando se trata de obras de la antigüedad; los originales han desaparecido hace mucho tiempo y no podemos conocerlos sino a través de las copias más o menos fieles que se han sacado de ellos. Luego podemos distinguir dos clases de integridad: — *a*) la *integridad absoluta* cuando el texto del original ha llegado a nosotros en su forma primitiva; y — *b*) la *integridad substancial* cuando las modificaciones introducidas no destruyen la esencia de la obra, lo que constituye por decirlo así su verdadera substancia.

La integridad del Pentateuco actual es una integridad substancial, se comprende fácilmente que en el transcurso de tantos siglos se hayan producido algunas modificaciones. La *Comisión bíblica* en su decreto del 27 de junio de 1906 señala especialmente cuatro fuentes de modificaciones: 1. *adiciones posteriores* a la muerte de Moisés, aun hechas por un autor inspirado, pues es cosa manifiesta que la relación de la muerte de Moisés en el fin del Deuteronomio es una adición. 2. Las *glosas* y *explicaciones* insertas en el texto primitivo que tenían por finalidad explicar los pasajes que no se entendían. 3. Los términos y expresiones caídos en desuso y traducidos en lenguaje más moderno. 4. Por último, lecciones defectuosas atribuibles a la incorrección de los copistas que se han podido engañar involuntariamente transcribiendo una palabra por otra o voluntariamente, creyendo que debían corregir el texto que tenían a la vista. Así, pues, como lo admite la *Comisión bíblica*, el Pentateuco ha sufrido en el decurso de los tiempos cierto número de modificaciones

(1) Todo lo que ha sido adicionado en medio de un texto se llama *interpolación*. Hay, pues, dos clases de adiciones: la continuación y la interpolación. La continuación consiste en proseguir el relato desde el punto en que el autor lo había dejado, y completarlo; este procedimiento estuvo muy en boga durante la Edad Media: muchas crónicas han sido continuadas, sin que sea posible conocer dónde empieza y dónde acaba el trabajo de los diversos continuadores, no habiéndolo consignado ellos. La *interpolación* es la inserción, en medio del texto, de palabras o frases que no estaban en el manuscrito del autor.

que se refieren a puntos accesorios y no al fondo de la obra; la crítica debe determinar cuáles fueron estas modificaciones; la *Comisión bíblica* le reconoce este derecho con una condición, esto es, que justifique sus hipótesis y que deje la última palabra a la Iglesia, pues ella es la que debe juzgar en último recurso y decir si los críticos tienen razón o si sus conclusiones carecen de valor.

§ 2. — Autenticidad del Pentateuco

210.—1.º *Definición.*—Se dice que un libro es *auténtico* cuando es del autor a que se atribuye. Así el Pentateuco es auténtico si verdaderamente ha sido escrito por Moisés.

211.—2.º *Autenticidad.*—A. *Adversarios.* El origen mosaico del Pentateuco ha sido puesto en duda por los críticos racionalistas; y si están acordes en afirmar que no es obra de Moisés no se ponen de acuerdo para determinar el autor ni el modo de composición del libro. Entre las muchas hipótesis forjadas, tres son las principales: la hipótesis *documentaria*, la *fragmentaria* y la *complementaria*. a) *Hipótesis documentaria*. El francés Juan Astruch († 1766) y el alemán Eichhorn († 1827) han visto, el primero en el Génesis sólo, el segundo en todo el Pentateuco, una reunión de *documentos* siendo los dos principales: el documento *elohista* y el documento *jahvista*. Esta opinión está en boga, pero con algunas modificaciones; pues el racionalismo en nuestros días considera al Pentetateuco como fusión de cuatro documentos: el *Elohista*, el *Jahvista*, el *Deuteronomio* y el *Código sacerdotal*, redactados en épocas diversas que se extienden entre el siglo IX y VI—muy posteriores, por consiguiente, a los hechos referidos y que, por tanto, no pueden reconocer la paternidad de Moisés. b) *Hipótesis fragmentaria*. Esta opinión profesada por el escocés Geddes († 1802) y por el alemán Vater (1826), considera al Pentateuco como un conjunto de fragmentos, bastante inconexos por lo demás. c) *Hipótesis complementaria*. Esta opinión, cuyo primer representante es el alemán Ewald († 1875) admite un escrito primitivo compuesto por sacerdotes entre los siglos XI o X, el *Elohista*, al cual un autor más reciente, que llamaba *Javeh* a Dios, agregó numerosos *suplementos* (1).

B. *PRUEBAS.* — *El origen mosaico del Pentateuco* se apoya en cuatro pruebas tradicionales, recordadas por la Comisión bíblica el 27 de junio de 1906: — *a*) *en el testimonio de numerosos pasajes del Antiguo Testamento.* Desde luego el Pentateuco se presenta como escrito por Moisés (Exodo, XVII, 14; XXIV, 4; Deut. XXIX, XXX) Todos los libros posteriores al Pentateuco confirman su origen mosaico: el libro de Josué lo menciona; los *Salmos* y los *Profetas* están impregnados de la ley de Moisés. Suprimir a Moisés y la Legislación mosaica contenida en el Pentateuco es hacer ininteligible toda la Historia Santa. — *b*) *en la tradición judía*, que atribuye el Pentateuco a Moisés: los escritores Josefo y Filón no permiten duda alguna sobre este particular; — *c*) *en el testimonio del Nuevo Testamento.* Nuestro Señor y los autores del Nuevo Testamento hablan muy frecuentemente de Moisés y están unánimes en *mirarlo como au-*

---

(1) En suma, los adversarios de la autenticidad del Pentateuco han seguido la táctica de los críticos literarios que han atribuido a varios autores la composición de la Iliada y de la Odisea, considerando a estos dos poemas como un conjunto de pequeños poemas independientes, o como originarios de un núcleo primitivo aumentado con adiciones y recomposturas sucesivas.

tor del Pentateuco (Mat. VIII, 4; XIX, 7, 8; Marc. VII, 10, XII, 26; Luc. XVI, 29, 31; XXIV, 44; Act. XXI, 21; XXVI, 22; Rom. X, 5; — *d*) *en los criterios internos* que se derivan del libro mismo. A decir verdad, esta cuarta prueba del *origen mosaico* del Pentateuco es utilizada en sentido contrario por los racionalistas cuyas principales hipótesis señalamos arriba; pues precisamente en la crítica *interna* del libro se apoyan para pretender que el Pentateuco es una congeries de escritos — *documentos, fragmentos* o *suplementos* —, de épocas diversas e imposibles de atribuir a Moisés. Para demostrar su tesis alegan: — 1. La *diversidad de lengua,* de *estilo* y de *ideas* que delatan épocas y autores diferentes; — 2. *el empleo de dos nombres Elohim* y *Jahweh* para designar a Dios; — 3. los *duplicados,* esto es, los hechos contados por dos veces: por ejemplo, la doble relación de la creación, diluvio, rapto de Sara, expulsión de Agar; José es vendido a los Ismaelitas y a Madianitas, todo lo cual, parece inexplicable en la hipótesis de unidad de composición y de autor; — los *pasajes* que señalan *hechos* o *instituciones* manifiestamente *posteriores a Moisés,* por ejemplo lo relativo a la tierra de la otra parte del Jordán que jamás habitó Moisés, la narración de su muerte y las leyes concernientes al reino (Deut. XVII, 19).

A estas dificultades suscitadas por los racionalistas respondemos inspirándonos en las conclusiones de la *Comisión Bíblica*: — 1. Que muchos *términos egipcios* son testimonio de que el autor ha vivido en Egipto, y este es el caso de Moisés, que la *diversidad de lengua y de estilo* se explican no sólo por la diversidad de asuntos sino también porque Moisés ha podido servirse de *secretarios* que, bajo su dirección y según su plan, han redactado, cada uno, obras completas en sí mismas y con frecuencia paralelas; que él pudo utilizar por sí mismo o por sus colaboradores *fuentes* anteriores o contemporáneas, escritas u orales, documentos que han sido insertos al *pie de la letra* o en *substancia,* ya compendiados, ya amplificados, como ciertos episodios de la historia de Abraham, de Jacob y de José. — 2. Añadamos, por otra parte, que en el *decrto de la C. B. de 27 de junio de* 1906 nada hay que obligue a suponer que estas obras de Moisés y de sus escribientes se hubieran fusionado en una sola durante la vida de Moisés. Nos basta creer que estos documentos se remontan a Moisés, que dependen de él, que se le pueden atribuir y no han sufrido ninguna alteración substancial. — 3. El empleo de los nombres *Elohim* y *Jahweh,* aplicados a Dios, no implica la existencia de dos fuentes

o autores diferentes; pues las dos palabras no tienen el mismo sentido: la primera designa a Dios como creador y providencia; la segunda designa al Dios de Israel, al Dios que ha contraído una alianza solemne con el pueblo elegido. — 4. Por lo que concierne a los *pasajes de origen ciertamente posterior a Moisés,* se puede explicar el hecho por modificaciones que han podido producirse en el transcurso de los siglos sin destruir, por ello, la integridad substancial (V. N.° 909). De estas cuatro pruebas resulta que *la autenticidad mosaica del Pentateuco es incontestable.*

§ 3. — VERACIDAD DEL PENTATEUCO.

212. — De que el Pentateuco se halle substancialmente íntegro y sea la obra de Moisés ¿podemos concluir que es *fidedigno*, o mejor, el testimonio de Moisés que encontramos en el Pentateuco reune las condiciones de veracidad? Un testimonio es fidedigno cuando el que lo dá no ha podido engañarse ni ha querido engañar: ¿es de esta naturaleza el testimonio de Moisés? Que Moisés no ha podido engañarse parece evidente, pues que narra hechos en los cuales figura él como principal actor: tampoco ha querido engañar, pues no se puede suponer ninguna clase de interés en hacerlo y aunque lo hubiera pretendido le hubiera sido imposible, toda vez que escribía para un pueblo que era al mismo tiempo testigo y actor de los acontecimientos narrados.

213. — **Observación.** — Una vez admitido el valor histórico del Pentateuco será necesario demostrar aquí el origen divino de la revelación primitiva y señaladamente de la revelación mosaica, con la cual se liga tan estrechamente la revelación cristiana; sólo indicaremos el procedimiento que se debe seguir por lo que hace a la revelación mosaica; dos puntos hay que dilucidar lo mismo que hemos hecho al tratar de las falsas religiones: *los títulos del fundador y el valor de la doctrina.*

A. *EL FUNDADOR.* — La misión divina del fundador se deduce del hecho, que por mediación suya, haya Dios realizado numerosos prodigios, en cuyos pormenores no podemos entrar. Recordemos solamente las diez plagas de Egipto, el paso del Mar Rojo, el maná

(1) En el artículo sobre los Evangelios (números 233 y siguientes) insistiremos más detenidamente en la cuestión de la veracidad.

que sustenta a los Israelitas durante cuarenta años en el desierto, la aparición de Dios en el Sinaí, etc.

B. *LA DOCTRINA.* — Para que aparezca la trascendencia de la religión judía bastará señalar dos rasgos esenciales: el monoteismo y la idea mesiánica: — *a*) y en primer lugar el *monoteismo,* esto es, la creencia en el Dios único y creador, y la adoración exclusiva de este Dios. Este monoteismo es un hecho único en la Historia de las Religiones, y él solo es suficiente para colocar a la religión judía en un sitio aparte, ninguna causa natural puede darnos de él una explicación suficiente: ni la raza, ni el clima, ni la lengua, ni las circunstancias son causas admisibles. Con efecto, el pueblo judío ¿no estaba rodeado de pueblos de la misma raza, semitas como él, de la misma lengua, Asirios, Arabes, Arameos y todos politeistas? Aún más, los mismos judíos ¿no eran propensos a la idolatría, no se dejaron arrastrar por ella muchas veces hasta el punto que los racionalistas han podido pretender que la nación judía comenzó, como todas las demás, por el politeismo? El *monoteismo hebreo no tiene, pues, explicación sino por la intervención sobrenatural de Dios.* Si el pueblo judío no reconoce a otro Dios que Jahvé, si él echa fuera de su campo o de su ciudad cualquier ídolo que le trajera el recuerdo de un Dios extraño es porque ha recibido la enseñanza de Moisés que le instruyó en nombre de Dios, enseñanza que los profetas tantas veces tendrán que recordarle después para contenerlo en el camino señalado por Dios y preservarlo de la idolatría. — *b*) El segundo carácter de la religión judía es la *esperanza mesiánica.* Si por una parte Moisés y los profetas han proclamado que el monoteísmo era el dogma esencial de su religión, por otra parte han anunciado también que *esta religión no era definitiva* y que a su forma restringida e imperfecta había de suceder otra forma religiosa destinada a ser la religión universal, y han predicho que el fundador de esta religión y su apóstol sería un enviado de Dios, un Mesías, luego la esperanza mesiánica es la espectación del reino de Dios que se extenderá a todo el universo, de un Rey, de un Ungido — Cristo o Mesías — que conquistará el mundo para el verdadero Dios. La cuestión que propondremos ahora será por consiguiente, averiguar si esta esperanza se ha realizado, si es en la actualidad un hecho ya cumplido. Los apologistas cristianos que responden afirmativamente tendrán como tarea mostrar que Jesucristo, el fundador del cristianismo, es el Mesías esperado, y lo es, porque realiza en su persona todos los caracteres anunciados por los

profetas; de la tribu de Judá, de la raza de David y porque ha probado su origen divino por sus obras; esto es lo que haremos nosotros cuando hayamos examinado los documentos de la revelación cristiana.

Art. II. — Valor histórico de los Evangelios

214.--Los cuatro Evangelios (1) según (2) S. Mateo, S. Marcos, S. Lucas y San Juan son los *principales* (3) documentos que contienen el *hecho* de la revelación cristiana. Hay, pues, ocasión de investigar como lo hicimos respecto al Pentateuco, cuál es su valor histórico: en tres párrafos estableceremos: 1.º la *integridad*; 2.º la *autenticidad*, y 3.º la *veracidad* de los Evangelios.

§ I. — Integridad de los Evangelios

215. — *Los textos actuales de los Evangelios se hallan tales como salieron de las manos de sus autores?* Esta es la primera cuestión que

(1) La palabra *Evangelio* (del griego *euaggelion*, buena nueva) tiene un doble significado. Significa: 1. la *nueva por excelencia*, eso es, la salvación traída al mundo por Jesucristo; 2. los mismos *libros* que contienen esta buena nueva. No hay, pues, más que un Evangelio, que es el de Jesucristo, y cuatro libros que lo contienen.

(2) A primera vista, esta expresión *según* podría significar que nuestros Evangelios actuales son documentos que se presentan únicamente con la autoridad de San Mateo, etcétera. Mas, *toda* la antigüedad ha visto en esta fórmula la indicación de los autores, como demostraremos en el parágrafo 2.

(3) Decimos que los Evangelios son los *principales documentos* de la Revelación cristiana. No son ellos, en efecto, nuestra única fuente de información sobre la vida y obra de Cristo. Fuera de los Evangelios, tenemos: a) entre las *fuentes cristianas canónicas*, los *Hechos de los Apóstoles* y los demás *escritos* del Nuevo Testamento, entre los cuales las *Cartas de San Pablo* ocupan un lugar de primer orden; 2. entre las *fuentes cristianas no canónicas*, los Evangelios *apócrifos*. La palabra *apócrifo* (del griego *apokruphos*, oculto) sirve para designar ya las obras o escritos que conviene tener secretos, ya obras cuyo origen es desconocido o dudoso. Aquí es usada en este segundo sentido y designa un cierto número de escritos, compuestos entre los siglos II y V, los cuales pretenden relatar la historia evangélica, pero que no han sido reconocidos por la Iglesia como inspirados y no figuran en el canon o lista oficial de los Libros Sagrados. Los principales Evangelios apócrifos son: el Evangelio de San Pedro, el Evangelio de Tomás, el Evangelio de los Hebreos, etc. Ellos no tienen apenas valor alguno documental; los pormenores que contienen, por ejemplo, sobre la infancia de Jesús, sobre sus últimos momentos en la cruz, son pormenores novelescos en los cuales la puerilidad se junta con la indecencia; c) entre las *fuentes no cristianas*: 1. los escritos judíos, tales como las *Antigüedades judaicas* del historiador Josefo, donde se hace alusión a la misión de Jesús, y las obras de Filón, que nos muestran las ideas que en tiempo de Jesús fermentaban en las almas preocupadas de la cuestión religiosa; 2. los escritos de los historiadores latinos, entre otros de Plinio el Joven, que siendo gobernador de Bitinia, escribía a Trajano preguntándole qué suplicios convenía infligir a los cristianos (Epístola 97); de Suetonio (*Vidas de Claudio y de Nerón*), y sobre todo de Tácito, que relata cómo Jesús fué crucificado reinando Tiberio y siendo Poncio Pilatos gobernador de Judea (*Annales*, libro XV).

Notemos finalmente que, aun en el supuesto de que no tuviéramos ningún documento escrito, para conocer los rasgos de Jesús podríamos contar siempre con el *testimonio de la tradición*, este portentoso hecho histórico de la existencia de una comunidad cristiana cuyo nacimiento y desarrollo no tiene explicación si se prescinde de la vida y de la obra de Jesucristo.

se propone; y fácilmente se adivina la dificultad de su solución si se tiene en cuenta, por una parte, que los originales escritos sin duda en papiros, materia frágil y de poca duración desaparecieron hace mucho tiempo, y por otra parte que los críticos han notado más de 150.000 *variantes* en las numerosas copias conocidas, variantes que por lo demás nada tienen de sorprendente, pues era imposible que el texto primitivo pasara por tantas manos sin sufrir alteración, al menos en sus detalles. A veces los copistas han olvidado palabras, han saltado una linea, han escrito un término por otro, algunas veces también las variantes no eran accidentales, pues se ha dado el caso que los copistas deliberadamente hayan sustituído un lugar obscuro por expresiones que ellos consideraban más apropiadas o también sustituído ideas por otras más conformes a sus opiniones personales y a sus preocupaciones doctrinales. El primer trabajo de la *crítica histórica*, por consiguiente, ha sido el reconstituir con la mayor fidelidad posible los textos originales por medio de manuscritos (1) descubiertos, versiones antiguas (2) y citas de los Padres (3). La cosa no era fácil, habida cuenta de el gran número de variantes, sin embargo, como la mayor parte de éstas tengan poco importancia y sean muy *raras* (4) y fácilmente discernibles las correcciones tendenciosas, no hay duda de que el *texto crítico* actual sea idéntico en sustancia al texto original.

216. — He aquí los *pasajes cuya autenticidad se ha puesto* en

---

(1) Son más de 12.000 los manuscritos griegos y latinos que se han descubierto hasta el presente. Los principales son: el *Vaticanus*, del siglo IV, que se halla en la biblioteca del Vaticano; el *Sinaïticus*, del siglo IV, descubierto en el convento del Monte Sinaí por Tischendorf y actualmente en Leningrado; el *Alexandrinus*, del siglo V, que se halla en el Museo británico de Londres; el *Codex Ephraemi rescriptus*, del siglo V, en la Biblioteca Nacional de París; el *Codex Bezae*, del siglo VI, en la Universidad de Cambridge.

(2) Habiendo sido escrito en griego los Evangelios, excepto el primitivo de San Mateo que lo fué en lengua hebrea, llámanse *versiones* las traducciones que de ellos se han hecho en otras lenguas. La más célebre de las antiguas versiones se llama la *Vulgata*, traducción latina que fué hecha por San Gerónimo a últimos del siglo IV. Hay, además, las versiones siríaca, egipcia, etiópica y armenia.

(3) Los Padres de la Iglesia citan a menudo las Escrituras. Mas sus citas no siempre son literales, y por lo mismo no pueden servir más que para la reconstrucción del sentido, pero no para la reconstrucción literal.

(4) Que *las correcciones tendenciosas sean raras*, se explica por una doble razón. La primera es que los cristianos vigilaban sus Escrituras con un cuidado receloso, aprendiéndolas de memoria, leyéndolas en todas sus reuniones, en una palabra, rodeándolas de un respeto y de un culto casi igual al de la Eucaristía, considerando la alteración de sus Libros Sagrados como una grave profanación. La otra razón es que los adversarios de los cristianos: judíos, herejes, infieles, seguían también con atención el empleo que se hacía de las Escrituras y acechaban todas las ocasiones para descubrir los puntos débiles de las mismas o para sorprender a los cristianos en flagrante delito de falsificación.

duda en cada Evangelio: — *a*) *San Mateo*. La cuestión de autenticidad, del primer Evangelio es más compleja que la de los otros, y la razón es, porque este Evangelio muy verosímilmente se escribió primero en idioma arameo, lengua corriente de los judíos de Palestina y después fué traducido al Griego. ¿Cuál es la correspondencia exacta entre el texto griego que poseemos y el texto arameo primitivo? A esta cuestión, la Comisión bíblica ha respondido en su decreto de junio de 1911, que el Evangelio griego es substancialmente idéntico al Evangelio escrito por el apóstol en la lengua de su país. — *b*) *San Marcos*. Sólo la autenticidad del final (XVI, 9, 20) ha sido rechazada por cierto número de críticos, por faltar en gran número de manuscritos antiguos y no estar conformes con el estilo de San Marcos. La Comisión bíblica (26 de junio de 1912) ha declarado que se debía tener a San Marcos por autor de los doce últimos versículos. — *c*) *San Lucas*. Hay discusión sólo en algunos pormenores, especialmente en los versos 43 y 44 del cap. XXII. La Comisión bíblica ha decretado (26 de junio de 1912) que no es permitido dudar de la canonicidad de la narración de San Lucas sobre la infancia de Cristo, la aparición del ángel que confortó a Jesús y el sudor de sangre. — *d*) *San Juan*. Las dificultades a propósito del cuarto Evangelio se limitan a tres lugares: la narración relativa al ángel de la piscina probática (V, 3, 4) al episodio de la mujer adúltera (VII, 53; VIII, 11) y por último al apéndice (XXI); pero no hay que insistir; estos pasajes que acabamos de mencionar — los únicos cuya autenticidad ha sido seriamente controvertida — son de poco interés para la apologética y no hay necesidad apenas de utilizarlos en los argumentos que servirán para la demostración de la divinidad del cristianismo; que estén o no interpolados, esto es aquí cuestión secundaria.

§ 2. — Autenticidad de los Evangelios

217. — Una vez reconstituídos los evangelios en su texto primitivo hay que estudiar de dónde vienen, cuáles son sus autores y cuál la *fecha de su composición*, porque un documento no tiene valor sino en la medida en que el autor ha podido conocer los hechos que refiere y ha querido referirlos fielmente. ¿Los Evangelios han sido escritos por San Mateo, San Marcos, San Lucas y San Juan, como lo pretende el apologista cristiano, de acuerdo con la doctrina de la Iglesia? Esto no lo podremos saber por los escritos mismos, porque además de que los antiguos y especialmente los orientales no ponían su

nombre el frente de sus obras, hemos dicho más arriba que los originales desaparecieron hace mucho tiempo. Por consiguiente la autenticidad de los Evangelios no puede establecerse sino por dos clases de argumentos: *a*) *Argumentos extrínsecos* sacados del testimonio de la historia, y — *b*) *argumentos intrínsecos* deducidos de la crítica interna, esto es, del examen del libro mismo, de su estilo, de su método, y sobre todo de sus ideas, porque es claro que las ideas de una época no pueden ser reflejadas fielmente sino es por un contemporánco. Apoyándonos en estos dos argumentos, vamos a demostrar la autenticidad de cada uno de los Evangelios.

1.° **Autenticidad del Evangelio de San Mateo.** — A. *ARGUMENTO EXTRINSICO.* — Al fin del siglo segundo la tradición común en todas las Iglesias cristianas admite que el apóstol San Mateo es el autor de nuestro primer Evangelio; así lo testifican Clemente Alejandrino, Tertuliano, S. Ireneo, este último decía hacia el 185: "Así Mateo publicó por escrito el evangelio de los hebreos en su propia lengua cuando Pedro y Pablo evangelizaban Roma y fundaban la Iglesia". Ya en la mitad del siglo segundo, Papias, Obispo de Hierápolis en Frigia y que fué amigo de Policarpo, discípulo de San Juan, hablaba del Evangelio hebraico compuesto por San Mateo: "Mateo, dice, escribió las *Logia* en lengua hebraica y cada uno las ha traducido como pudo" y los críticos más notables creen que el término *Logia* no debe restringirse a los discursos del señor, sino que puede aplicarse a las narraciones y designar por consiguiente nuestro Evangelio actual. Como se ve por los precedentes testimonios, los escritores eclesiásticos de los primeros siglos unánimemente atribuyen la composición del primer Evangelio al apóstol San Mateo. Esto no se explica sino por la verdad del hecho, porque si se hubiera tratado de poner una obra anónima bajo la autoridad de un hombre célebre se hubiera elegido un nombre de más relieve, el de Pedro, por ejemplo, y no el de San Mateo, uno de los últimos venido al Apostolado y que no había desempeñado en el colegio apostólico más que un papel secundario.

B. *ARGUMENTO INTRINSECO.* — El testimonio de la tradición está confirmado por la *crítica interna* del libro; esta, con efecto, establece que el autor era a la vez judío palestinense publicano y que escribía para los judíos conversos; tres caracteres qué encuadran perfectamente con el apostol San Mateo.

a) El autor del primer Evangelio *era judío de la Palestina.* Los hebraismos abundan en su obra, se nota que está al corriente de todas

las costumbres judías, conoce la ley de Moisés y los profetas mejor que ningún otro, además describe la Palestina con estricta fidelidad, conoce la topografía de los lugares: Cafarnaun es señalado como ciudad asentada sobre los confines de Zabulon y Neftalí, habla de los lirios que cubren los campos, de las rudas tempestades que se levantan en el Lago de Genazareth, etc., el autor era, pues, palestino o tenía sus informes de uno de aquella tierra. — *b*) El autor *era publicano*, por lo menos si se tiene en cuenta la competencia especial que demuestra en materia de impuestos; es el único de los evangelistas que dice que el apóstol San Mateo era publicano en Cafarnaun, y en su enumeración de los apóstoles cita a Santo Tomás antes que a sí mismo, mientras que San Marcos y San Lucas hacen lo contrario. Es de suponer que por modestia ha dejado el primer lugar a su compañero. — *c*) El autor escribe *para judíos convertidos*: la prueba es que emplea numerosas locuciones de origen arameo, como Rabbi, raca, mammona, gehenna, corbona, sin sentir la necesidad de explicarlas; pero, lo que indica más claramente aún que se dirige a los judíos es la finalidad de su obra. Siempre aparece que quiere probar que Jesús era el Mesías; para esto coloca al frente de su Evangelio el árbol genealógico, que demuestra en el Salvador su origen de David y de Abraham, y a cada instante recuerda que en Jesús se cumplían las profecías antiguas; tal objeto, tal método no tendría razón de ser con otros lectores que judíos; podemos, pues, concluir que la autenticidad del primer Evangelio descansa en un conjunto de pruebas de orden interno y externo del más alto valor.

Fecha y lugar de composición. — La mayoría de los críticos católicos sitúan la composición del primer Evangelio entre el año 36 y 70 y creen que San Mateo lo escribió en la Palestina, tal vez en Jerusalén; de cualquier modo no se puede hacer retroceder la fecha más allá del 70, como lo han hecho los racionalistas en general, y mucho menos alejarla hasta el 130, según el sistema de la escuela de Tubinga (Baur).

218. — 2.° **Autenticidad del Evangelio de San Marcos.** — A. *ARGUMENTO EXTRÍNSECO.* — A partir del siglo segundo se tienen numerosos testimonios atribuyendo el segundo Evangelio a San Marcos, discípulo de San Pedro en Roma. Los principales son el de Tertuliano, Clemente de Alejandría, San Ireneo, el del *Canon de Muratori*, de San Justino, y de Papias. Este último refiere hacia el año

(1) El *Canon Muratoriano*, llamado así porque Muratori, sabio italiano, lo descubrió

150 que "Marcos, intérprete de San Pedro, escribía con exactitud, aunque no con el orden cronológico, todo lo que él recordaba de las cosas dichas o hechas por Jesús, porque él no había visto al Señor y no le había acompañado, pero había acompañado a Pedro que daba sus enseñanzas según las necesidades de los que le escuchaban... De esta manera Marcos no cometía falta al escribir algunos hechos como los recordaba; su sóla preocupación era no omitir nada de lo que él había oído, lo mismo que reproducirle con fidelidad". El testimonio de la tradición representa un valor de importancia suma, porque es incontestable que el segundo Evangelio, conteniendo los recuerdos de San Pedro, le hubiera sido atribuído a él si se hubieran dado algunas dudas sobre su verdadero autor.

B. *ARGUMENTO INTRINSECO.* — Del examen del libro en sí mismo resulta que su autor era judío, discípulo de San Pedro y que escribió para Romanos. — *a*) *Era judío,* como lo atestiguan los frecuentes hebraismos que allí se encuentran y las citas siro-caldaicas o arameas como: "Ephpheta" (ábrete, VII, 34), "Eloi, Eloi, lamma sabachtani" (Dios mío, Dios mío, ¿porque me habéis desamparado?) XV, 34. La manera de describir los usos y costumbres y la geografía de la palestina indican que era judío palestinense y que se encontró en Jerusalén a la muerte de Jesús, por que el joven de que se habla en la escena del prendimiento en Getsemaní que seguía a Jesús, no teniendo sobre sus carnes más que un lienzo, parece no ser otro que él. — *b*) Era *discípulo de San Pedro*: esto se desprende del lugar preponderante que San Pedro ocupa en este Evangelio; todos los actos y gestos del primero de los Apóstoles son referidos allí con la más grande precisión; el autor se extiende también con más complacencia en los defectos, debilidades y faltas del jefe de la iglesia que no en lo que hay de glorioso en su vida, lo que no se explica sino porque el autor reproduce la predicación de San Pedro. — *c*) El segundo Evangelio ha sido escrito *para romanos.* Los múltiples pormenores que suministra al lector acerca de la lengua, usos y costumbres judías, el cuidado que pone en traducir los términos arameos que cita, las expresiones y giros latinos que abundan en su lenguaje griego son de ello una prueba muy manifiesta; ahora bien, todos los caracteres que acabamos de indicar convienen a maravilla a Marcos discípulo de

---

y publicó en 1740, es un documento en el cual son enumeradas las Escrituras del Nuevo Testamento por el mismo orden con que eran leídas en la Iglesia romana entre 170 y 200. Los cuatro Evangelios son mencionados allí como formando parte de la colección bíblica.

San Pedro, cuya madre llamada María, tenía en Jerusalén una casa donde Pedro se refugió al salir de la cárcel en que le tenia Herodes (Hechos, XII, 12).

Fecha y lugar de composición. — Según los críticos católicos el segundo Evangelio se escribió del 67 al 70 lo más tarde, y muy probablemente en Roma, puesto que la obra estaba destinada a los Romanos.

219. — 3.° **Autenticidad del Evangelio de San Lucas.** — A. *ARGUMENTO EXTRINSECO.* — Desde el fin del siglo segundo la *tradición común* atribuye el tercer Evangelio a San Lucas, discípulo y compañero de San Pablo. "El médico carísimo", como le llama el apóstol de las Gentes, en su epístola a los de Colosa (IV, 14). Entre los principales testimonios, hay que alegar el de Clemente de Alejandría, San Ireneo, Tertuliano y el *Canon de Muratori.* Pero San Lucas era en la comunidad cristiana un personaje demasiado oscuro para que se colocara bajo su nombre una obra que representaba en parte la predicación de San Pablo.

B. *ARGUMENTO INTRINSECO.* — El análisis interno del libro confirma el testimonio de la tradición; ella muestra que el autor era médico, griego de origen, espíritu culto y discípulo de Pablo. — *a*) *Era médico,* como lo prueba la precisión con que describe las enfermedades; — *b*) *griego de origen y espíritu cultivado;* un estilo más puro y más elegante que el de los dos primeros evangelios, mayor riqueza de vocabulario, más arte en la composición, son indicios seguros de que el griego era la lengua materna del autor; *c*) *discípulo de San Pablo;* hay con efecto, entre el Evangelio tercero y los escritos de San Pablo notables afinidades tanto en el *fondo* como en la *forma*: la relación de la cena, en el tercer Evangelio (XXII, 17, 20) es casi idéntica a la de la primera Epístola a los Corintios (XI, 23, 25); el tercer Evangelio, más que los otros, pone de relieve las tesis favoritas de San Pablo: la necesidad de la fe, la gratuidad de la justificación y el carácter universal del cristianismo; en cuanto a la forma, se han podido señalar 175 palabras usuales a los dos escritores.

Fecha y lugar de composición. — La opinión de la mayor parte de los católicos y aún de los protestantes, es que el tercer Evangelio fué compuesto antes del año 70 en Roma o en el Asia menor, o en Corinto, o en Cesárea.

220. — 4.° **Autenticidad del Evangelio de San Juan.** — La autenticidad del cuarto Evangelio ha sido negada por cierto número de *críticos protestantes y racionalistas* (Baur, Strauss, J. Reville, Loi-

sy). Muchos *críticos liberales*, entre ellos Renán Harnack, Julicher, le reconocen una autenticidad parcial: el cuarto Evangelio contendría un fondo tradicional más o menos importante que tendría el apostol San Juan, por autor. La autenticidad del Evangelio de San Juan, admitida por todos los críticos católicos se apoya en los mismos argumentos que los tres Evangelios primeros.

A. *ARGUMENTO EXTRINSECO.* — Al final del siglo segundo son ya numerosos los testimonios que atribuyen el cuarto Evangelio al apóstol San Juan. Además de los de Tertuliano y el *Canon de Muratori*, de Teófilo de Antioquia, he aquí dos testimonios importantes: — 1. *El de San Ireneo*, obispo de Lion, discípulo de San Policarpo, que a su vez había sido discípulo de San Juan. Escribe hacia el año 185: "Juan, discípulo del Señor que descansó sobre su pecho, ha escrito también su Evangelio cuando vivía en Efeso, en Asia". —2. El *de Clemente de Alejandría*, que escribe algunos años después de San Ireneo que "Según la tradición de los antiguos, Juan, el último de los evangelistas ha escrito el Evangelio espiritual, bajo la inspiración del Espíritu Santo y a ruego de sus familiares." — 3. La tradición cristiana que viene a ser corroborada por los testimonios de la *tradición heterodoxa*, Celso, los *judaizantes*, los gnósticos Basilides y Valentín, defienden el origen Joánico del cuarto Evangelio. Así este Evangelio cuarto ya estaba difundido por todo el universo cristiano a mediados del siglo segundo, lo que supone que se remonta el primer siglo, y testimonios ortodoxos y heterodoxos autorizados lo atribuyen al apóstol San Juan. Es inverosímil que se hayan engañado sobre el verdadero autor y que hayan confundido a Juan el Apóstol, con Juan el anciano de que habla Papias; por lo demás es bastante probable que ambos designen una misma persona.

B *ARGUMENTO INTRINSECO.* — Del examen intrínseco del libro se infiere que el autor del cuarto Evangelio era judío de origen, apóstol; aún más, que era el "apóstol amado de Jesús".—*a*) era *judío* de origen, los muchos hebraismos que se encuentran en su lenguaje griego, los términos arameos que cita y que correctamente interpreta a sus lectores, los usos judíos que fielmente describe, los pormenores topográficos que da sobre Palestina y Jerusalén, todo esto prueba bien a las claras que se trata de un autor familiarizado con las ideas, lengua y tradiciones religiosas de los judíos. — *b*) El *autor era apóstol.* La narración de los hechos es tan viva, tan precisa e íntima que supone un testigo ocular que refiere lo que ha vis-

to. — *c)* El autor era *el discípulo amado de Jesús*. Si creemos el último capítulo cuya autenticidad no ofrece duda alguna, el cuarto Evangelio tiene por autor al discípulo amado de Jesús (XXI. 20, 24); ahora bien de los tres apóstoles Pedro, Santiago el mayor, y Juan que vivían en más íntima familiaridad con Nuestro Señor, los dos primeros deben ser eliminados porque habían muerto antes de la composición del libro. Hay que notar, además, que Juan el Apóstol y los miembros de su familia, jamás son nombrados explícitamente en el cuarto Evangelio, mientras que los otros apóstoles lo son con mucha frecuencia; este silencio es muy natural en la hipótesis de que el autor del libro callaba su nombre por discreción.

Fecha y lugar de composición. — El cuarto Evangelio ha sido compuesto en Efeso, hacia el fin del siglo primero, entre el ochenta y cien, al menos según la opinión de los críticos católicos. (1)

§ 3. — Veracidad de los Evangelios

221. — Los Evangelios han llegado hasta nosotros *substancialmente íntegros* y tienen por *autores* a dos apóstoles: San Mateo y San Juan, y a dos discípulos de los apóstoles: San Marcos y San Lucas. Ahora falta resolver una tercera cuestión: ¿cuál es el *valor histórico* de estos documentos?

Dos condiciones se requieren para que el historiador sea digno de fe: 1.º que esté *bien informado;* y 2.º que sea *sincero* (V. númemeros 166 y 169). Conocer los hechos tales como se han desarrollado, saber la verdad y quererla decir: todo está en esto. Vamos, pues, a investigar si los Evangelistas han llenado estas condiciones, proponiéndonos la cuestión separadamente, según se trate de los Sinópticos, esto es, los tres primeros Evangelios, o del cuarto, el de San Juan.

222. — **I. Valor histórico de los Sinópticos.** — La palabra "*Synopticos*", aplicada a los tres primeros Evangelios, viene de que si se disponen los textos de los citados Evangelios en tres columnas, confrontando las partes comunes, se obtiene una *synopsis* (gr. vista simultánea), esto es, una vista de conjunto del contenido evangéliico concordante en numerosos puntos. Para determinar el *valor histórico* de

(1) Los críticos racionalistas atrasan mucho más la fecha de composición del cuarto Evangelio: entre 160-170 (Baur), hacia 125 (Rénan), entre 80-110 (Harnack), entre 100 125 (Loisy).

los Sinópticos responderemos a esta doble cuestión: 1.° ¿Los tres primeros evangelistas estaban bien informados? 2.° ¿Eran sinceros?

223. — **1.° Los tres primeros evangelistas estaban bien informados.** — Para establecer esta primera parte se impone un trabajo preliminar: examinar los documentos mismos para saber en qué condiciones fueron compuestos; ¿son relaciones de testigos oculares o auriculares que se limitan a referir exactamente lo que han visto u oído, o han sido escritos por historiadores que han bebido en diversas fuentes o utilizado otros documentos? En otra forma: ¿son obras de primera mano o de segunda?, y si son de segunda mano ¿cuál es el valor de las fuentes; son dignas de crédito? Nos vemos tanto más forzados a proponernos esta cuestión cuanto que los tres primeros Evangelios presentan *semejanzas sorprendentes* mientras que difieren enteramente del cuarto. ¿Cuál es la explicación de esto? Problema delicado que no ha recibido hasta el presente otra solución que hipótesis más o menos aceptables. Diremos unas palabras sobre el *problema* y *soluciones* indicadas.

224. — A. *EL PROBLEMA SINÓPTICO.* — Si se comparan los tres primeros Evangelios entre sí se advierte en seguida la identidad de numerosos pasajes, al lado de otros absolutamente divergentes. — *a) Semejanzas.* 1. Y desde luego, el *mismo plan general.* Mientras que el cuarto Evangelio no reproduce sino el ministerio de Jesús en Judea antes de la última semana, los tres primeros adoptan una división cuatripartita, encuadrando los acontecimientos de la vida pública de Nuestro Señor en estos cuatro puntos: bautismo de Jesús, ministerio de Galilea, viaje a Jerusalén y la última semana en la Ciudad Santa (pasión, muerte y resurrección). — 2. *Narración de los mismos hechos.* Los tres primeros Evangelios refieren con frecuencia los mismos hechos milagrosos y aún en el mismo estilo y expresiones iguales: los mismos discursos, sobre todo en San Mateo y San Lucas, introducidos por el mismo procedimiento y desembocando en las mismas conclusiones. — *b) Divergencias.* Al lado de estas semejanzas hay divergencias curiosas. Así encontramos en San Mateo y San Lucas narraciones diferentes sobre la infancia de Jesús, mientras que en esto guarda silencio absoluto San Marcos. Además, la parte *narrativa* está más desarrollada en San Marcos y los discursos son menos abundantes. Las partes son especiales a cada uno de los Evangelistas.

225. — B. *SOLUCIONES PROPUESTAS.* — Las tres solucio-

nes principales propuestas al problema sinóptico son la hipótesis de la mutua dependencia, de la tradición oral y de los documentos. — 1. *Hipótesis de la mutua dependencia.* Según los partidarios de este sistema, los Evangelios se habrían utilizado recíprocamente, o, con más exactitud, los de fecha posterior habrían utilizado la obra de los anteriores. ¿Más, quién escribió el primero? No hay acuerdo entre los críticos; la hipótesis generalmente seguida supone que Marcos, que es el más breve, es anterior a San Lucas y a San Mateo (*versión griega*) y les ha servido de fuente.

2. *Hipótesis de la tradición oral.* Según ella (Meignan Cornely, Fillion, Fouard, Le Camus, Levesque) los Evangelios no tuvieron otra fuente que la *tradición hablada*, o al menos, fué ésta la principal; fueron una reproducción de la catequesis o predicación primitiva. Los apóstoles y misioneros de la nueva religión, queriendo dar una enseñanza única, tuvieron que hacer una selección entre los actos y palabras del Señor, por eso encontramos el *mismo fondo* en los tres Evangelios. Aún más, los apóstoles, hombres sencillos y sin cultura no se preocupaban en variar la forma bajo la cual presentaban este fondo idéntico; a fuerza de repetirse lo que constituía la materia de la catequesis acabó por tomar una *forma única*, y por decirlo así, estereotipada. Entre tanto, como la tradición oral estaba llamada sino a desaparecer, al menos a alterarse, al faltar los testigos de la vida de Cristo, los cristianos quisieron fijarla en escritos autorizados, y de aquí, el origen de los Sinópticos. Las *semejanzas* se explican por el fondo único que era el objeto principal de la catequesis primitiva, y las divergencias nacieron de la necesidad que tendrían los primeros predicadores de la fe de adaptar la catequesis a los diferentes medios o auditorios a que se dirigían. Es claro que el punto de vista judío no era el mismo que el griego o el romano; ante los judíos se tenía que demostrar que Jesús era el verdadero Mesías anunciado por los profetas y que había instituido el reino esperado; en Roma o en las ciudades griegas el argumento profético no tenía ningún alcance, los apóstoles presentaban a Jesús como un enviado divino a quien Dios había dado todo su poder. — 3. *Hipótesis de los documentos.* Según esta hipótesis, las relaciones entre los Sinópticos se deberían al empleo de documentos escritos; los unos (Eichhorn...) suponen un sólo documento primitivo más o menos retocado; los otros (Schleiermacher, Renán, Schmiedel, Loisy) admiten, en la base de los sinópticos, muchos documentos arameos y griegos que los auto-

res sagrados habían utilizado y adaptado a su objeto; por último, hay algunos (Weiss, Wendt, Stapfer, A. Reville) que distinguen en los Evangelios dos fuentes principales: un proto-Marcos en griego o extracto de los principales hechos y discursos del Señor, y un proto-mateo, en hebreo, o colección de discursos. Una hipótesis más reciente (Batiffol, Ermoni, Lagrange, Gigot, Camerlynck) supone en lugar del proto-Marcos, el Marcos actual que habría sido utilizado por los otros dos sinópticos, que también se habría servido de las *Logia* o discursos del proto-Marcos y de otras fuentes particulares como lo atestigua San Lucas (I, 1.).

¿Cuál es el valor de estas tres hipótesis? — La hipótesis 1.ª de la *dependencia común* no explica las divergencias existentes entre los tres documentos. San Marcos no hubiera podido servir de fuente más que para los hechos. Por otra parte si suponemos que San Lucas ha utilizado a San Mateo ¿cómo se explica que las relaciones sobre la infancia de Jesús no estén acordes y que los discursos y parábolas de San Mateo falten en San Lucas cuando ambos conceden tanta importancia a las enseñanzas de Jesús? — La hipótesis 2.ª de la *tradición oral* explica fácilmente la semejanza general por lo que hace al fondo; es muy verosímil que la catequesis primitiva haya tenido el mismo objeto; los mismos hechos, milagros y discursos. Pero lo que no explica esta hipótesis es 1) que los mismos hechos estén agrupados en el mismo orden y con los mismos lazos artificiales, y 2) que los autores sagrados concuerden en pormenores secundarios y difieran en cosas más importantes, como en la fórmula de la oración dominical y al referir la institución de la Eucaristía. Indudablemente estas particularidades suponen una dependencia respecto de documentos escritos. — La hipótesis 3.ª de un *documento primitivo único* es inadmisible porque no se comprende en este caso por qué San Marcos habría eliminado los discursos. La hipótesis de *varios documentos* explica las divergencias pero no la concordancia de los escritores sagrados ya en el plan general, ya en la elección de materiales, ya en su orden y disposición. También la hipótesis de las dos fuentes ha sido rehusada por la Comisión bíblica el 26 de junio de 1912.

Conclusiones. — 1. Ninguna de las tres hipótesis: dependencia mutua, tradición oral, documentos es del todo satisfactoria. Luego no se puede resolver el problema sinóptico con una de las tres hipótesis exclusivamente; deberán combinarse y tomar de cada una lo que sea mejor. Desde luego hay que conceder una gran parte a la influencia de

la tradición oral, así como también debemos suponer que cada evangelista ha puesto a contribución sus recuerdos personales y sus fuentes particulares. En fin, nada impide creer, para explicar el plan general, que los Sinópticos se hayan servido de uno o dos documentos primitivos: uno conteniendo una selección de los hechos del Señor y el otro una selección de sus discursos.

2. Sea cual fuere el *modo de composición* de los Sinópticos, se desprende de lo dicho — y ésta es la única cuestión que nos interesa — que podemos considerar el testimonio de los tres primeros Evangelios como viniendo de historiadores *bien informados*, porque, o los Sinópticos refieren aquello de que han sido testigos o aquello que muchos otros habían visto y oído, lo que constituía el objeto de la predicación corriente, lo que los primeros misioneros de la religión cristiana anunciaban por doquier sin que sus adversarios hayan podido convencerlos del error. En uno y otro caso nos hallamos en presencia de testigos que conocían con exactitud las cosas que referían.

226. — 2.° **Los tres primeros Evangelistas eran sinceros.** — No sólo estaban bien *informados* los Sinópticos, sino que también eran *sinceros*. Esta sinceridad se deduce evidentemente: — *a*) *de la crítica interna de los Evangelios*. La exposición que hacen da la impresión de que se trata de personas que refieren hechos tal como pasaron y que dicen las cosas como son: qué poco lisonjero es el retrato que hacen de sí mismos; no vacilan en confesar su origen humilde, la estrechez y limitación de su inteligencia, sus debilidades, su cobardía en el curso de la Pasión de su Maestro, su descorazonamiento e incredulidad después de la muerte del Salvador. *b*) *del ningún interés que podían tener en mentir*. El hombre no miente, de ordinario, sino es en su provecho; pero aún piensa menos en mentir si teme que le pueda costar la vida su impostura. Es verdad que se puede morir por fanatismo o por defender una idea errónea, pero aun entonces es necesario que la tenga por verdadera, porque a menos de ser loco, no se miente para sostener lo que se cree falso, lo que no reporta utilidad alguna, lo que impone sacrificios, y si no es absolutamente justo concluir con Pascal (1), que se ha de creer "las historias cu-

(1) Según la edición Havet, página 387, el texto de Pascal es como sigue: «Yo no creo más que las historias cuyos testigos se dejarían degollar.» Lo que equivale a decir que jamás nadie se ha prestado al martirio por afirmar que ha visto milagros que en realidad no ha presenciado, y que nadie será tan insensato hasta el punto de sufrir el martirio por sostener una mentira.

yos testigos se dejan degollar", por lo menos podemos decir que no hay motivo para dudar de la *sinceridad* de semejantes testigos.

Pero ¿a qué insistir sobre la sinceridad de los Evangelistas? En nuestra época no hay ningún crítico serio que la ponga en duda. En verdad "hubo un tiempo — dice M. Harnack — en que se consideraba obligatorio mirar la literatura cristiana primitiva, incluso el Nuevo Testamento, como un tejido de mentiras y de fraudes; pero esos tiempos han pasado". Indudablemente los tiempos en que los adversarios del cristianismo acusaban a los Evangelistas de impostura y de fraude han pasado, pero los ataques no han hecho más que cambiar de terreno, como vamos a ver.

227. — **Objeción. — Teoría de la idealización.** — Los racionalistas modernos admiten la sinceridad de los Evangelistas: pero dicen que hay que distinguir en los evangelios un doble elemento: el *natural* y el *sobrenatural*. Partiendo a priori del principio, que el milagro no existe ni es posible, no reconocen valor histórico sino al elemento natural. ¿Cómo explicar entonces la presencia del elemento sobrenatural en los Evangelios? Un antiguo sistema — *escuela naturalista* de Paulus — pretendía que los milagros eran hechos ordinarios que habían tomado un carácter maravilloso al pasar por la imaginación de los orientales y que la crítica podía reducir a sus justas proporciones y explicar según las leyes de la naturaleza. Otro sistema, el único de que debemos hacernos cargo actualmente, cree eliminar el elemento sobrenatural atribuyéndole a un lento trabajo de *idealización progresiva* realizado en torno de la vida y persona de Cristo; los Evangelios no serán libros puramente históricos sino "ante todo, libros de edificación" donde la crítica debe discernir lo que es "recuerdo primitivo de lo que es apreciación de fe y desenvolvimiento de la creencia cristiana (1)". Las narraciones de curas maravillosas obradas por Cristo no serán, en manera alguna, procesos verbales auténticos de lo que sucedió en tal o cual ocasión; han sido transpuestos, corregidos, amplificados según el gusto de los Evangelistas, el interés de la edificación y las necesidades apologéticas (2). En otros términos, los milagros serían *mitos* o *leyendas* ingertadas en la historia real del Salvador. ¿Cuánto tiempo ha sido necesario para la elaboración de esas leyendas? Apenas un siglo, según la *escuela mística de Strauss*. Mucho menos, según una nueva escuela (Brandt, Schmiedel,

(1) Loisy, *Les Evangiles synoptiques*.
(2) Ibid.

Loisy), que estima que el trabajo de idealización ha podido llevarse a cabo en menos de medio siglo (1).

Refutación. — 1. El *punto de partida* del sistema de la idealización, esto es, la negación de lo sobrenatural, es un prejuicio racionalista cuyo fundamento no se puede justificar. — 2. El *sistema* mismo aplicado a los sinópticos está en *contradicción con los hechos.* En primer lugar no está de acuerdo con la *fecha de composición de los evangelios.* La redacción de éstos ha seguido a los acontecimientos muy de cerca, pero la idealización, la leyenda, requiere para formarse, largo espacio de tiempo: esto es, lo que decidió al racionalista alemán Strauss, a relegar la composición de los evangelios hacia el año 150. Cuando la crítica imparcial hubo de reconocer que los sinópticos habían sido compuestos antes de finalizar el primer siglo fué necesario introducir algunas modificaciones en la teoría de la idealización: entonces se pretendió que la idealización puede llevarse a cabo más rápidamente, luego se achacó a la *fe* lo que en otro tiempo se había atribído a la *leyenda* y tuvimos la famosa distinción entre el *Cristo de la fe* y el *de la historia.* Más ¿cómo la fe hubiera podido ponerse en contradicción tan flagrante con los hechos de la historia cuando éstos eran tan recientes que todo el mundo podía comprobar su exactitud? — 3. Sería fácil, por lo demás, demostrar que los evangelistas se preocupan únicamente de dar una narración fiel de la carrera de su maestro y no de describir la fe cristiana de aquellos tiempos primitivos, pues en este punto vienen con retraso, con respecto a San Pablo, cuyas epístolas, sin embargo, eran anteriores. San Pablo, con efecto, ¿no afirma claramente la divinidad de Cristo y el valor satisfactorio de su muerte, cuando estos dos dogmas apenas están insinuados en los sinópticos, hasta el punto que los racionalistas han podido pretender su ausencia completa en ellos? La teoría de la *idealización* carece de base y la conclusión que se impone tras el examen de los sinópticos es que sus narraciones son independientes de la fe nueva de la iglesia y no han sufrido la inflencia de las ideas ambientes, en una palabra, que son *puramente históricas.*

228. - **Valor histórico del IV. Evangelio.** — A. *ADVERSARIOS.* La mayor parte de los críticos racionalistas han negado valor histórico al cuarto Evangelio y si le conceden algo es una historicidad re-

(1) Según M. Loisy, la redacción definitiva del Evangelio de San Marcos puede ser fijada aproximadamente hacia el año 75, y la del primer Evangelio y del tercero cerca del año 100.

lativa. — *a*) Los unos (Strauss) han pretendido que el autor del cuarto Evangelio había pintado un Cristo histórico según el ideal que había forjado su mente. — *b*) Otros, como Renán y ciertos críticos independientes de nuestra época (Harnach) reconocen en esta obra un fondo de tradición histórica, pero consideran los *discursos* como *ficciones*. — *b*) Otros, en fin, como J. Reville, Loisy (1), Gouignebert, consideran el cuarto Evangelio — tanto en su parte narrativa como en sus discursos — como una *composición artificial*, destinada a exponer bajo el velo de la *alegoría* las ideas propias del autor.

B. *PRUEBAS DE LA HISTORICIDAD* — El cuarto Evangelio no es en manera alguna una composición artificial, pues fácilmente se demuestra el carácter histórico de los hechos y discursos que allí se contienen. — *a*) *Carácter histórico de los hechos.* Que los hechos milagrosos reseñados en el cuarto Evangelio no sean simples alegorías, sino hechos muy reales se desprende: — 1. *del fin de la obra.* El autor mismo declara, al fin de su obra, que trata de inducir a sus lectores a creer "que Jesús es el Cristo, el hijo de Dios, para que creyendo en él tengan la vida en su nombre". A menos de considerarle un impostor — cosa que no hacen los racionalistas — es preciso admitir que él ha entendido demostrar su tesis no apoyándose en narraciones alegóricas sino en hechos tomados de la historia de Jesús: que de esta historia él separe un pequeño número de hechos, que elija los más típicos, los que hacen más a su objeto (2), que omita los gestos y las palabras del Señor que no llevan a su intento y señaladamente aquello que ya estaba contado por los sinópticos es cosa muy natural, pero tampoco es menos cierto, que él es un *testigo* que refiere "lo que ha visto con sus ojos y percibido con sus oídos y lo que sus manos han tocado del Verbo de vida" (I, Joan I, 1, 3); — 2. *del examen interno del libro.* No se podría pretender desde luego que el Evangelio de San Juan no es histórico porque no tiene el mismo fondo que los Sinópticos, porque ni los Sinópticos ni San Juan han tenido la intención de ser completos y si San Juan ha querido completar

(1) Según M. Loisy (*Autour d'un petit livre*), el cuarto Evangelio no es el eco directo de la predicación de Cristo. Es más bien un libro de teología mística en el cual se percibe la voz de la conciencia cristiana, pero no el Cristo de la historia.

(2) Es indudable que el autor del cuarto Evangelio cuida menos de exponer los hechos que de interpretarlos, y que su relato de la vida del Salvador no es esencialmente histórico como el de los tres primeros Evangelistas, sino que es más bien doctrinal y teológico. Pero cuando el historiador no se contenta con narrar simplemente un hecho histórico, sino que se aplica más a comentarlo y a deducir de él conclusiones dogmáticas, no por esto deja de ser histórico el hecho comentado.

a sus antecesores, como insinuamos arriba, se explican muy bien las diferencias de fondo: por lo demás, no todo son divergencias; los Sinópticos y el cuarto Evangelio tienen *puntos comunes*. Hágase la comparación y se comprobará que a través de variantes de pequeña importancia, los hechos son referidos por una y por otra parte con la misma exactitud; tales son, por ejemplo, la relación de la multiplicación de los panes, del caminar de Jesús sobre las olas, de su entrada triunfal en Jerusalén y de su Pasión; ahora bien, si sobre todos estos puntos se concede valor histórico a los Sinópticos, ¿con qué derecho se le rehusa al cuarto Evangelio? En cuanto a las narraciones que son propias de este último, podemos todavía observar que los sucesos se refieren con tanta muchedumbre de pormenores que serían muy supérfluos en la hipótesis de una narración simbólica. El cuarto Evangelio nota las circunstancias de persona, tiempo y lugar con más diligencia que el mismo San Lucas, señala, por ejemplo, que Nicodemus vino a Jesús de noche (III,2), que la entrevista de Jesús con la Samaritana tuvo lugar a la hora sexta (IV, 7), dice que la piscina probática se encuentra en Jerusalén cerca de la puerta de las Ovejas (V, 2), no menos minuciosamente describe los usos y tradiciones de los judíos, sus fiestas, las divisiones intestinas entre judíos y samaritanos, entre fariseos y saduceos, el estado político de Palestina, los detalles topográficos relativos a Galilea, el lago de Genezareth, Jerusalén. Todo esto indica muy claramente que se trata de un historiador escrupuloso que refiere los hechos tal como pasaron, y no de un místico, que inventa historias para adaptarlas a su sistema o teoría.

b). *Carácter histórico de los discursos.* — Si los hechos contenidos en el cuarto Evangelio son históricos, no vemos por qué razón no lo serían los *discursos*. Se ha hecho notar, es verdad, que más que los hechos, tanto en el fondo como en la forma difieren los discursos de aquellos que encontramos en los Sinópticos. Pero aun que no se debe exagerar la importancia de estas divergencias, ellas se explican muy bien por el carácter y el fin diferente que persiguen los escritores sagrados. Mientras que las materias tratadas en los Sinópticos son muy varias y se refieren sobre todo a preceptos de moral: humildad, caridad, limosna, menosprecio de las riquezas, y de los honores, el cuarto Evangelio, insiste en la doctrina cristológica, sobre el carácter supereminente y la misión de Cristo. Queriendo probar más particularmente la divinidad del Salvador, sin

duda porque entonces estaba siendo atacada por el gnóstico Cerinto, pone de relieve en las enseñanzas de Jesús aquello que podría servir mejor a su intento; en esto no contradice a los Sinópticos y más bien los completa. Los críticos racionalistas objetan aún que el autor del cuarto Evangelio ha tomado su doctrina del Logos o Verbo de Dios encarnado, de la escuela griega de Alejandría, y del judío Filón; difícil sería decir cuál fué la génesis de las ideas de San Juan, pero es cierto, que la identificación de Cristo con el Verbo de Dios no ha podido germinar en el espíritu del evangelista, ni tampoco en los cristianos de aquella época — porque es cosa admitida que tal doctrina estaba recibida en el último cuarto del primer siglo en el Asia menor y en la mayor parte de las iglesias — sin que la creencia hubiese sido determinada por la realidad histórica.

CONCLUSION. — Nos es permitido concluir, por consiguiente, que el Evangelio de San Juan tiene valor histórico de la misma manera que los Sinópticos: "sin duda el apóstol ha podido imprimir su sello propio en la manera de referir los milagros del Salvador y en la elección que hace de las escenas evangélicas, también es incontestable que la coleción de sus discursos no pretenden reproducir la plena realidad, dada la distancia en que se hallaba el autor respecto de los hechos (1)" y aunque "estas narraciones tengan un sello propio, corresponden fielmente a los hechos. Los discursos pueden llevar también la marca de su espíritu, pero no por eso reproducen menos auténticamente el pensamiento del Salvador (2)". Luego podemos apoyarnos lo mismo en el cuarto Evangelio que en los Sinópticos para demostrar la divinidad del cristianismo.

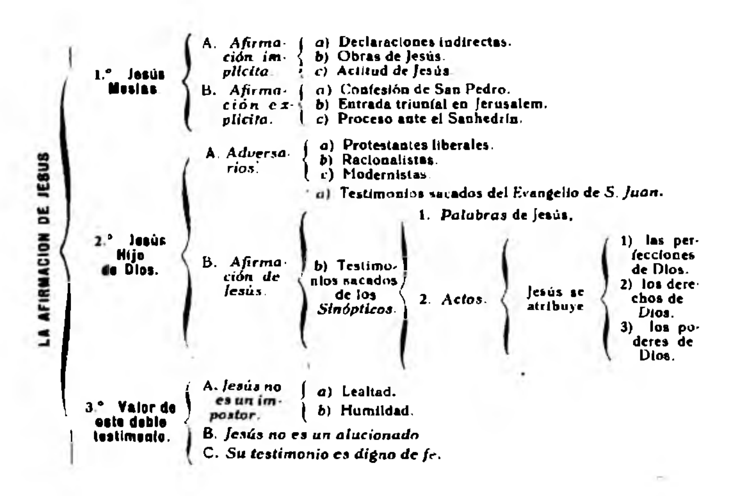
BIBLIOGRAFIA.—MANGENOT, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*; *Les Evangiles synoptiques*.—MÉCHINEAU. *L'origine mosaïque du Pentateuque* (Bloud).—VIGOUROUX, *Manuel biblique*, t. I. (Roger et Chernoviz).—LESÈTRE, *L'authenticité du Pentateuque* (Rev. pr. d'Ap. 15 mai. 15 juin 1910).—Dom HOEPEL, art. *Pentateuque et Hexateuque* (Dict. d'Alès).

BRASSAC, *Manuel biblique* (à l'index), t. III.—LEPIN, *Jésus, Messie et Fils de Dieu*: *L'origine du quatrième Evangile*; *La valeur historique du quatrième Evangile*; *Evangiles canoniques*, *Evangiles apocryphes* (Dict. d'Alès); *Les théories de Loisy* (Beauchesne).—MÉCHINEAU, *L'origine du Nouveau Testament* (Bloud).—JACQUIER, *Histoire des livres du Nouveau Testament* (Gabalda).—ROSE, *Les évangiles, traduction et commentaires* (Bloud).—FOUARD, *Vie de Jésus-Christ* (Lecoffre).—BATIFFOL, *Six leçons sur l'Evangile* (Bloud).—CALMES, *Comment se sont formés les Evangiles* (Lethielleux).—LEVESQUE, *Nos quatre Evangiles. Leur composition et leur position respective* (Beauchesne).—FILLION, *Introduction générale aux Evangiles* (Lethielleux).—CAMERLYNCK, *De quarti Evangelii auctore* (Bruges).—DURAND, *A propos des décrets de 1912 sur les Evangiles* (Rev. pr. d'Ap., 1.er fév. 1914).—TANQUEREY, *Théologie dogmatique fondamentale* (Desclée).—LANGLOIS et SEIGNOBOS, *Introduction aux Etudes historiques* (Hachette).

(1) Lépin, *Evangiles canoniques* (Dict. d'Alès).
(2) Ibid.

CAPÍTULO II. — La divinidad del Cristianismo. El fundador.

La afirmación de Jesús.



División del capítulo

229. — Para conocer el *origen* y por consiguiente el valor de una religión, es necesario, ante todo, dirigirse hacia el *fundador* para conocer sus títulos; nadie mejor que él puede conocerlos y presentarlos; si es un enviado de Dios a él le corresponde dárnoslo a conocer y aportar al mismo tiempo las pruebas feacientes de ello. Pero el apologista cristiano intenta demostrar: — 1.° Que Jesús es el *Enviado de Dios*, el Ungido o *Mesías* anunciado por los profetas; 2.° que este Mesías no es un enviado cualquiera sino el *Hijo único* de Dios, Dios mismo, y es claro que si logra hacer esta demostración tendrá derecho de concluir que la revelación cristiana es de origen divino. Debe-

mos, pues, investigar, en primer término (1), si Jesús se hizo pasar por el *Mesías esperado de los judíos*, por un Mesías de una naturaleza trascendente, por el *Hijo de Dios*, que tiene la misma esencia que el Padre. A esta doble cuestión ¿cuál ha sido la respuesta de Jesús y que fe debemos prestarle? De aquí tres artículos: — 1.° La afirmación de Jesús sobre su mesianismo. — 2.° La afirmación de Jesús sobre su filiación divina. 3.° Valor de este doble testimonio.

230. — **Nota.** — A decir verdad, sólo la primera cuestión importa al apologista; le basta con efecto, mostrar que Jesús ha *declarado y probado* que era un enviado de Dios, que era el Mesías esperado que ha fundado una Iglesia infalible, encargada de enseñar hasta el fin de los siglos lo que se debe creer y practicar. Una vez obtenido este resultado sólo resta escuchar a esta Iglesia, aceptar los dogmas que propone a nuestra fe, entre los cuales se destaca en primer lugar la divinidad de Cristo. La segunda cuestión, pues, se sale del dominio de la apologética, al menos de la *apologética constructiva* (V, núm. 2), porque si se trata de la apologética *defensiva*, ya es otra cosa. Los racionalistas modernos pretenden, como veremos más adelante, no sólo que Jesús no es Dios, sino que jamás ha reivindicado él este título: que jamás tuvo conciencia de ser Dios, que por consiguiente no *tiene base histórica este dogma;* desde este punto de vista, esto es, en el terreno de la apologética defensiva, o si se quiere en el terreno de la *apología de los dogmas* es como habremos de tratar la cuestión en el artículo II (2).

Art. I. — Afirmación de Jesús sobre su mesianismo

231. — *¿Jesús se hacía pasar por el Mesías predicho o anunciado por los profetas?* ¿Qué creía él ser y qué ha dicho El que era?

(1) Creemos, en efecto, que es cosa superflua el entablar siquiera la cuestión preliminar *de la existencia de Jesús*. Algunos eruditos, más originales que profundos, no han querido ver en la existencia de Jesús más que un mito. Semejante opinión ni merece ser discutida. Si fuera preciso ver en la existencia de Jesús únicamente una colección de leyendas agrupadas alrededor de un nombre, ¿cómo podría explicarse un movimiento religioso tan considerable como el del cristianismo y un efecto tan grandioso sin causa que lo haya producido? Además, la época en que vivió Jesús pertenece a la historia y nos es conocida por un conjunto de monumentos cuya autenticidad no puede ser puesta en duda.

(2) Importa, pues, en gran manera distinguir estos dos puntos: la *mesianidad* y la *divinidad* de Jesús. Siendo el objeto del apologista únicamente demostrar la *divinidad del cristianismo*, cumple su cometido con probar que el fundador ha sido acreditado por Dios en su misión y que es un *legado divino*. Desde este punto de vista, la demostración cristiana no difiere de la demostración de la divinidad del judaísmo. Así como el judaísmo es de origen divino sin que Moisés, su fundador, sea Dios, de la misma manera el cristianismo es divino por el hecho de reconocer que Jesús es el Mesías prometido y enviado por Dios.

El único medio de ilustrarnos sobre este punto es consultar los Evangelios y recoger allí su testimonio; antes de hacerlo notemos que los Evangelios no se consideran aquí como escritos divinamente inspirados, sino como simples documentos humanos cuyo valor histórico anteriormente establecimos.

1.° **Adversarios.** — Algunos protestantes *liberales* y los *racionalistas* rechazan la afirmación de Jesús sobre su mesianismo. — *a*) Su táctica consistía en otro tiempo (Strauss-Baur) en considerar los Evangelios como una colección de *mitos* o *leyendas* formadas por los apóstoles; las declaraciones de Jesús sobre su mesianismo serían puras invenciones de los escritores sacros. — *b*) Los *racionalistas y modernistas contemporáneos* (Wellhausen, Wrede, Weiss, Loisy) pretenden o que Jesús no ha tenido jamás conciencia de ser el Mesías, o que no pensó en serlo sino al fin de su carrera, o que pensaba que su oficio de Mesías, "era esencialmente escatológico", esto es, que no se debía realizar sino al fin del mundo en el Reino Celestial.

232. — 2.° **Tesis.** — ***Desde el principio hasta el fin de su vida pública, Jesús ha manifestado ya implícitamente ya explícitamente su cualidad de Mesías.***

No se necesita leer mucho los Evangelios para notar que en las declaraciones de Jesús ha existido como un proceso ascendente, y que su afirmación es gradual; pero que se haya traducido de una manera implícita habida razón de las circunstancias de tiempo y de personas, o de una manera explícita, no por eso es menos cierto que no ha variado en la substancia y que Jesús ha tenido conciencia de su Mesianismo. Distinguiremos, pues, entre sus *afirmaciones implícitas y las explícitas,* insistiendo más en las primeras cuyo sentido y alcance puede parecer más dudoso.

A. *AFIRMACIONES IMPLICITAS.* — Al principio de su vida pública Jesús no manifiesta su calidad de Mesías sino *implícitamente* y con extrema reserva. Si queremos conocer el secreto de su conducta, de sus reticencias, de aquello que a primera vista se podría tomar por vacilaciones de una conciencia imperfectamente formada, es necesario que reparemos un instante en la situación política y religiosa de la Judea contemporánea de Jesús. En el tiempo que comenzó la carrera pública el Salvador, la nación judía había caído bajo el yugo romano, el cetro había salido de Judá y más que nunca la esperanza mesiánica trabajaba los espíritus. Dos grandes partidos rivales: Los *Saduceos* y los *Fariseos* se disputaban la preponderancia. Los

primeros, amigos del poder, ocupaban los altos cargos del sacerdocio mosaico, tenían sobre todo el privilegio insigne de elegir entre sus filas al que debía ejercer las funciones de sumo sacerdote. Los segundos, menos favorecidos, eran principalmente un partido religioso, y se distinguían por su celo extremado en la observancia de la ley, y por su repugnancia a entrar en contacto con los gentiles, de donde el nombre de *fariseos* (del griego Farisaioi, separados); entre ellos un pequeño grupo de fanáticos llamados *Zelotes*, porque eran más exagerados y formalistas que los demás, interpretaban la ley con un rigor insoportable; de estos últimos fué de quienes tuvo el Señor que sufrir las contradiciones, no sin que el Señor mismo aprovechara la oportunidad de desenmascarar su orgullo e hipocresía. Se adivina fácilmente que entre sectas cuyos intereses estaban reñidos, la esperanza mesiánica no se presentaba bajo el mismo aspecto; los Saduceos acomodándose bien a su situación ventajosa daban poca importancia al advenimiento del nuevo reino, y si por orgullo nacional deseaban la independencia de su país, la sumisión les reportaba bastantes beneficios para no ponerse al frente de un movimiento que podía redundar en perjuicio suyo. Los Fariseos, por el contrario, soportaban mal un régimen que humillaba su orgullo y los dejaba sin privilegios; por eso invocaban con todas sus fuerzas el advenimiento del reino esperado que haría de su Dios Jehováh el Dueño del universo, que colocaría la nación judía en su lugar, esto es, en la preeminecia y que haría suceder a las humillaciones y a las injusticias del día presente los triunfos y reparaciones del próximo mañana; tales eran las aspiraciones de la mayor parte de los judíos; más cuando se trataba de determinar el carácter del futuro reino, los espíritus se dividían: los unos insistiendo en el aspecto moral y religioso consideraban el *advenimiento mesiánico* como el *triunfo de los justos*, como el día en que se daría a cada uno su merecido; los otros, y esta era la muchedumbre y los apóstoles compartían esta mentalidad, se entregaban a sueños de *grandeza* y de *prosperidad material*, y vislumbraban ya en el Mesías un gran conquistador, un guerrero esclarecido que aparecería súbitamente sobre las nubes del cielo y haría su entrada triunfal en Jerusalén; jamás se representaron un Mesías paciente, libertador de las almas y no de los cuerpos, rescatando las culpas de los hombres y reconcilando la humanidad culpable con Dios. Que en tales condiciones Jesús no se haya revelado bruscamente como Mesías y como el Mesías tal cual debía ser, es cosa que se explica; no podía hacerlo sin

despertar la aprensión de los Saduceos y sin provocar el entusiasmo de los Fariseos y desencadenar manifestaciones tumultuosas que entorpecerían sus fines, si no entraba en los planes de Dios el quebrantar la oposición a fuerza de milagros. El primer trabajo, pues, que se imponía era el preparar los espíritus a la realidad y hacer presentir la verdad más bien que manifestarla sin ambages. Siendo tal, el estado de las cosas, como lo deja entender claramente la relación evangélica, no tenemos por qué sorprendernos de que Jesús, al principio de su carrera, no manifestase abiertamente su cualidad de Mesías, sino que la insinuara solamente por declaraciones indirectas, por su modo de obrar y por toda su actitud. — *a*) *Por declaraciones indirectas.* Así es como sin pronunciar el nombre de Mesías manifiesta que ha *sido enviado* para predicar el evangelio del Reino (Marc. I, 38), para llamar a los pecadores (Marc. II, 17), para predicar el Evangelio a los pobres (Lucas, IV, 18). Después comienza ya sus instrucciones, pero evitando que brille de pronto una luz demasiado viva, envuelve sus pensamientos bajo la forma enigmática de parábolas con el fin de intrigar los espíritus y empujarlos a la investigación de la verdad reservándose, por otra parte, el ser más explícito con los discípulos que le están más adheridos, instruyéndolos separadamente de la muchedumbre. — *b*) *Por sus obras,* Jesús multiplica sus milagros, mas para no precipitar los acontecimientos impone la consigna rigurosa del silencio; entre tanto no vacila en responder a los enviados del Bautista que le preguntan si es él el que ha de venir, que las obras que realiza deben ser para ellos un signo evidente de que la labor mesiánica anunciada por Isaías (XXXV, 5, 6) comienza a cumplirse (Luc. VII, 18, 23). — *c*) *Por su actitud,* Jesús se arroga poderes que jamás han sido reivindicados por los profetas más ilustres; se sitúa por encima de la ley, suprime el divorcio, tolerado en ciertos casos por Moisés, declara que el Hijo de hombre — pues así se designa él — era "dueño del sábado" (Marc. II, 28), etc.

233. — B. *DECLARACIONES EXPLICITAS.* — Hay que llegar al último año del ministerio de Jesús para encontrar una afirmación explícita de su mesianismo; he aquí las tres grandes circunstancias en que Jesús revela públicamente lo que es. — *a*) *Confesión de Pedro.* En Cesarea de Filipo, el Maestro, hallándose en medio de sus discípulos les propone en fin, sin rodeos, este importante problema: "¿Quién dicen que soy yo?" Hasta entonces había dejado su personalidad en segundo plano, había tenido como única preocupación pre-

dicar el Reino de Dios, pero ya es tiempo de que sus íntimos sepan quién es él; les pregunta sucesivamente, y cuando San Pedro confiesa que El es el Cristo, no faltará su aprobación (Mat. XVI, 13, 17). — *b*) *Entrada triunfal en Jerusalén.* La confesión de San Pedro, no había traspasado el pequeño círculo de los apóstoles, y aún entre éstos, Jesús no había confesado inmediatamente que era el Cristo, y les prohibía con severidad el publicarlo (Mat. XVI, 20). La manifestación de su mesianismo estaba reservada para otra ocasión y en un escenario más amplio; fué pocos días antes de su muerte, en Jerusalén, la capital de Judea, donde Jesús reivindicó su título de Mesías en presencia de una muchedumbre de peregrinos venidos para la fiesta de la Pascua, y ante un pueblo que le aclamó como "El que viene en el nombre del Señor" (Mat. XXI, 1, 9). *c*) *El proceso ante el Sanhedrin.* En fin la grande afirmación de Jesús tuvo lugar ante el Sanhedrin; el sumo sacerdote le plantea la suprema cuestión que debe decidir su suerte. El Salvador lo sabe, pero su misión toca a su fin, desdeña las reticencias y las evasivas y proclama valientemente que El es el Cristo (Mat. XXVI, 63, 64). Luego, ya de una *manera implícita*, ya de una manera *explícita*, Jesús afirmó claramente que él era el *Mesías esperado;* y las pretensiones de los racionalistas que lo niegan no descansan en fundamento alguno; ya no se puede sostener seriamente que los Evangelios son una colección de leyendas, ahora que los mejores críticos han admitido que datan del siglo primero. Es por lo demás evidente, que la vida de Jesús y la propagación del cristianismo, no podrían explicarse por leyendas (véase el número 229). En cuanto a la segunda tésis racionalista afirmando que Jesús no ha tenido conciencia durante su vida, de que era el Mesías, y que él había considerado su misión como escatológica y concerniendo únicamente al venidero reino del cielo, es necesario para llegar a una tal conclusión que se olviden o se interpreten de una manera fantástica las declaraciones que más arriba hemos aducido. Es verdad que algunas pelabras se refieren al futuro reino, el reino de los elegidos cuyo jefe supremo será Cristo, es verdad que el título de Mesías le convendrá de una manera especial al fin de los tiempos, cuando el reino mesiánico haya recibido su definitivo coronamiento; sin duda también su resurrección y su ascensión le manifestarán ya como un Mesías glorioso, pero cualquiera que sea el momento de la carrera mesiánica que se mire, bien si se le toma en sus orígenes en el instante en que Jesús prepara el reino mesiánico, o en el fin de los tiempos que será

el coronamiento de su obra. Jesús se presenta en los Evangelios, no solamente como aquel que debe ser el Mesías, sino como el que lo es ya, como el *Mesías en persona y en funciones.*

Art. II. — La afirmación de Jesús sobre su filiación divina.

234. — Sabemos ya que Jesús se daba por Mesías, pero este Mesías ¿de qué *naturaleza* pretendía ser, simple criatura, aunque aventajando al común de los mortales por su misión, o ser divino; *hombre* o *Dios?* (1). La respuesta a esta nueva cuestión no puede encontrarse en otra parte que en el testimonio de Jesús.

1.° **Adversarios.** — *a*) Según los *protestantes liberales* (Sabatier, Harnack, Julicher, Bousset, Wellhausen) Jesús sobrepasa la medida común de la humanidad, es una personalidad trascendente, hasta si se quiere, hay en él algo de divino, pero no es Dios; es solamente el mediador entre Dios y los hombres, es el hombre que ha tenido la más estrecha unión con Dios; el hombre, como dice A. Sabatier "en el cual se ha revelado de una manera más completa el corazón paternal de Dios" (2). — *b*) Los *racionalistas* admiten aún menos la divinidad de Jesús; que Jesús nunca haya soñado en hacerse pasar por una encarnación de Dios, dice Renán, esto es una cosa indubitable, tal idea era algo profundamente extraño al espíritu judío; de ella no hay ninguna huella en los tres primeros Evangelios, no se encuentra insinuada más que en ciertos pasajes del Evangelio de Juan, que no puede aceptarse como un eco del pensamiento de Jesús" (3). ¿Cómo explicar entonces el *hecho cristiano?* Sencillamente, por un error de la primera generación cristiana que ha interpretado mal el testimonio de Jesús y el título que se daba de hijo de Dios; Jesús, por lo demás, no habría llegado a atribuirse este título sino después de pasar por una serie de estados anímicos y como por un trabajo progresivo de su pensamiento que se iría adaptando poco a poco a las circunstancias. "La admiración de sus discípulos, añade Renán, le desbordaba y le arrastraba, es evidente que el título de *Rabbi*, con el cual se contentaba al principio, no le bastaba ya; el título mismo de

(1) Indudablemente, si se mira la cuestión *desde el punto de vista dogmático* y se considera al Mesías como Redentor del mundo, una adecuada reparación de los pecados de la humanidad exigía la Encarnación de una persona divina; pero Dios podía aceptar una expiación proporcionada a las posibilidades del hombre, y en este caso el Mesías podía ser una simple creatura.

(2) Sabatier, *Esquisse d'une Philosophie de la réligion d'après la psychologie et l'histoire.*

(3) Rénan, *Vie de Jésus.*

Profeta o de enviado de Dios no respondía ya a sus pensamientos; la posición que El se atribuía era la de un ser sobrehumano, quería ser mirado como un hombre que tenía con Dios una relación mucho más alta que todos los demás" (1). Así, según los racionalistas, Jesús ha sido divinizado por sus discípulos que le han inducido y empujado a tomar un título que, al principio de su carrera, hubiera juzgado blasfemo el arrogarse. — c) Los *modernistas*, con su distinción sutil entre el Cristo de la fe y el Cristo de la historia, vienen a parar, de hecho, a las mismas conclusiones, pues enseñan que para la fe, Jesús es el hijo eterno de Dios consubstancial a su Padre y encarnado en el tiempo para redimir la humanidad y enseñarle la verdadera religión, pero se apresuran a añadir que el Cristo de la fe no es el de la historia. Es verdad que Jesús se da el nombre de "Hijo de Dios", pero dice M. Loisy, "en cuanto el título de hijo de Dios pertenece exclusivamente al Salvador, equivale al título de Mesías, y se funda en la cualidad de Mesías; pertenece a Jesús... como el único agente del reino celestial (2). "La divinidad de Jesús es un dogma que ha crecido en la conciencia cristiana pero que no está expresamente formulado en el Evangelio; existía solamente en germen en la noción de Mesías Hijo de Dios" y — siguiendo siempre a M. Loisy — el paso de la idea de Jesús-Mesías, a la de Jesús verdadero Dios, sería obra de San Pablo, de San Juan y de los concilios de Nicea, de Efeso y de Calcedonia. Así, en la teoría modernista, lo mismo que en la racionalista, son los discípulos de Cristo, es la Iglesia la que ha mirado a Jesús como Dios, sin que él se haya declarado nunca tal, y sin que hubiera tenido jamás la pretensión de ser otra cosa que el Mesías.

235. — 2.° **Tesis.** — *Jesús se ha hecho pasar por hijo de Dios en sentido estricto, ya explícitamente por sus palabras, ya implícitamente por su manera de obrar.*

Observaciones preliminares. — 1. Ante todo conviene entender bien el sentido del problema que tratamos de resolver. Nuestros adversarios pretenden que Jesús no es Dios, que no ha anunciado jamás la idea sacrílega de que fuese Dios y que el título de hijo de Dios que se atribuye es equivalente al de Mesías; por tanto la cuestión que se propone es determinar si Jesús se ha declarado verdaderamente hijo de Dios en un sentido, que no se confunde con el título de Mesías; en otros términos, el *dogma católico* que enseña que

(1) Ibid.
(2) Loisy, *Autour d'un petit livre.*

nuestro Señor es el hijo de Dios, el Verbo encarnado, ¿tiene su *raíz y fundamento en la afirmación de Jesús;* se desprende de lo que Jesús ha dicho de su persona y de su naturaleza, o no es más que la expresión de lo que era Jesús desde el principio para la conciencia cristiana?

2. Trazados así los límites de la cuestión, aparece con evidencia que nuestra proposición no puede ser demostrada, sino por la *afirmación personal de Jesús.* Invocar el *testimonio de los apóstoles* o de la Iglesia como lo hacen algunos apologistas, es *prestar armas al adversario* — racionalistas y modernistas — cuya táctica consiste precisamente en decir que Jesús no quiso jamás pasar por Dios, que él no ha sido Dios, sino frente a la conciencia cristiana, o de otra manera, que no ha sido Dios sino porque sus discípulos y los primeros cristianos se lo figuraron como tal, sin que él lo hubiera afirmado. Insistimos, pues, en lo dicho: la única prueba de la divinidad de Jesús es su *afirmación personal.*

3. Como los adversarios en general niegan todo valor histórico al Evangelio de San Juan, distinguiremos los testimonios tomados de San Juan de los testimonios sinópticos, y nos apoyaremos señaladamente en estos últimos.

4. No pretendemos que el dogma de la divinidad de Cristo se encuentre en las enseñanzas de Jesús formulado en los mismos términos en que la Iglesia lo ha definido; lo único que sostenemos es que el dogma está en *germen* y *sustancialmente* en los Evangelios, que nosotros podemos reconocer su delineación, no sólo en el Evangelio de San Juan, cuyo fin era poner en evidencia la divinidad de Jesucristo, sino también en los Sinópticos.

236.—A. *TESTIMONIOS SACADOS DE SAN JUAN.* — Dejando a un lado algún pasaje, tal como el prólogo, donde el evangelista expone sus ideas personales sobre la naturaleza del Mesías, citaremos rápidamente los textos principales que contienen una enseñanza de Jesús sobre su persona, y sus relaciones con Dios Padre. — *a*) En su entrevista con Nicodemus, Jesús declara que Dios "ha amado el mundo hasta el punto de darle su Hijo unigénito" (Joan. III, 16). — *b*) En el capítulo V (16, 18) se refiere que Jesús habiendo curado un paralítico en sábado, fué perseguido por los judíos, "y que éstos intentaban hacerle morir porque no solamente profanaba el sábado, sino que llamaba a Dios su propio Padre haciéndose igual a Dios". *c*)

hombres no pueden conocer al Padre sino por medio del Hijo "vosotros no me conocéis a mi ni a mi Padre" (Joan, VIII, 19). Si el Padre y el Hijo son los únicos en conocerse recíprocamente es porque tienen la misma naturaleza y la misma dignidad. — *d*) Jesús va más adelante; no teme identificarse con su Padre; a los judíos que le proponían esta pregunta "si tu eres el Cristo, dínoslo claramente. Jesús respondió: "Ya lo he dicho y no me creeis: las obras que yo hago en nombre de mi Padre dan testimonio de mí... Yo y el Padre somos una misma cosa", y los judíos entendieron tan bien qué título era el que Jesús reivindicaba por estas palabras, que cogieron piedras para apedrearlo (Joan, X, 23, 31). — *e*)Estas dos ideas — que nadie conoce al Padre sino es por el Hijo y que el Hijo se confunde con el Padre — vienen muchas veces a la boca de Jesús en las últimas conversaciones con los apóstoles. Santo Tomás le pide le indique el camino que conduce a la mansión del Padre; Jesús le dice: "Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie va al Padre sino es por mí; si vosotros me hubieses conocido, conoceríais también al Padre". Y como Felipe le interrumpiese diciendo: "muéstranos el Padre", Jesús responde: "tanto tiempo que estoy con vosotros y no me habéis conocido? Felipe; el que me ve a mí ve al Padre, ¿cómo dices tú: muéstranos el Padre? Tú no crees que yo estoy en el Padre y que el Padre está en mí?" (XIV, 5, 10). Las declaraciones de Jesús sobre su naturaleza y su unión substancial con el Padre son, como se ve, bien claras en el cuarto Evangelio, pero es inútil insistir, pues los adversarios no discuten el sentido de los textos, sino que rechazan la autoridad histórica del libro.

237. — B. *TESTIMONIOS SACADOS DE LOS SINOPTICOS.* — La afirmación de Jesús sobre su cualidad divina no se presenta en los Sinópticos tan netamente como en el Evangelio de San Juan, pero es muy factible el encontrar un *equivalente* en las *palabras* y en los *actos* del Salvador.

a) *En sus palabras.* — 1. Es incontestable que el titulo de hijo de Dios es uno de aquellos que Jesús se da algunas veces o acepta de parte de sus interlocutores y de sus adversarios. Hemos visto anteriormente que Pedro le proclama el Cristo, hijo de *Dios vivo* (Mat. XVI, 16) y que ante el Sanhedrin, cuando el sumo sacerdote le adjura para que diga si es el Cristo *hijo de Dios*, él responde afirmativamente; la cuestión, pues se reduce a saber qué significación tiene este apelativo en la boca de Jesús. Sin duda, el título de hijo

de Dios es una expresión corriente en la sagrada escritura; con este nombre designa Dios el pueblo de Israel: "así habla Jehováh: "Israel es mi hijo, mi primogénito" (Exod. IV. 22); "el justo es hijo de Dios", se dice en la Sabiduría (II, 18). Se puede ir más lejos y pretender que bajo cierto aspecto y desde el punto de vista de la creación, todo hombre es hijo de Dios. Que Jesús no se haya dada este título en sentido tan amplio, es cosa evidente, pero ¿hay que admitir con los racionalistas y modernistas que el título de hijo de Dios no sobrepasa al de Mesías? No parece que deba ser así, porque, aún dejando aparte la confesión de Pedro y la afirmación solemne ante el Sanhedrin, donde señala Jesús claramente que su filiación divina le confiere los mismos derechos que tiene su Padre, entre otros el de ser un día el juez de la humanidad (1), hay otras maneras de expresarse de nuestro Señor que indican bien a las claras que sus relaciones con el Padre son de un orden único. Así cuando habla de Dios con sus discípulos dice: "*mi* Padre", "*vuestro* Padre", pero jamás dice "*nuestro* Padre"; el padre nuestro que enseña a sus discípulos no es una excepción, porque esta oración se considera salida de los labios de sus discípulos y no de los suyos; así él dice a propósito del juicio final: "Entonces el rey dirá a los que están a su derecha; venid benditos de *mi* Padre, poseed el reino que *os* ha sido preparado desde la constitución del mundo..." (Mat. XXV, 34) y en la institución de la Eucaristía se despide de sus dicípulos por estas palabras: "Yo no beberé más de este fruto de la vid hasta el dia en que le beba con vosotros en el reino de mi Padre" (Mat. XVI, 29). Este cuidado que pone Jesús, aún siendo tan humilde, en no confundirse con sus discípulos, en distinguirse de ellos en la cuestión de relaciones con Dios, ¿no es una prueba suficiente de que su filiación es trascendente y de orden único? — 2. En los Evangelios de San Mateo y de San Lucas declara Jesús, como hemos visto ya en San Juan, que el *conocimiento del Padre* no se obtiene sino por *medio del Hijo*. "Nadie conoce al Hijo sino al Padre, ni nadie conoce al Padre si no es el Hijo" (Mat. XI. 27). — 3. El testimonio más sugestivo de Jesús sobre su filiación divina es

(1) Por otra parte, los más célebres rabinos opinan que Jesús fué condenado a muerte por el hecho de proclamarse Dios. «Jesús comparece ante el Sanhedrín, escribe M. Weil (*Le judaïsme, ses dogmes, sa misión*, t. III), para responder a la acusación de *lesa-majestad divina*.» «Indudablemente, escribe a su vez M. Cohen (*Les Deicides*). Jesús con la proclamación de su divinidad, no sólo chocaba violentamente con las creencias seculares del pueblo judío, inquietaba todas las conciencias y destruía todas las verdades hasta entonces admitidas, sino que además hería gravemente a aquella misma Ley que, según su primera declaración solemne, no había venido a modificar.»

indudablemente la parábola de los *viñadores homicidas*. Hela aquí; tal como la refiere San Mateo (XXI, 33. 39): "Un padre de familia plantó una viña, la rodeó de vallado y cavando hizo en ella un lagar y edificó una torre y la arrendó a unos viñadores y se marchó de aquel país. Cuando llegó el tiempo de la recolección envió sus servidores a los arrendatarios para que cobraran la renta de la viña, pero los viñadores apoderáronse de aquellos criados, apalearon a uno mataron a otro y apedrearon a un tercero. Nuevamente les envió otros servidores y en mayor número que la vez primera, y los arrendatarios hicieron lo mismo. Ultimamente les envió su hijo diciendo para sí: a mi *hijo* le respetarán; pero cuando vieron venir al hijo, se dijeron entre sí los arrendadores: he ahí el *heredero*, vengamos, matémosle y apoderémonos de su herencia, y habiéndole aprehendido le arrojaron fuera de la viña y lo mataron..." El sentido de esta parábola es transparente; contiene en abreviatura la historia de las relaciones de Israel con su Dios. Los servidores que vienen a percibir el fruto de la viña son los profetas que Jehová envía a su pueblo elegido, que éste recibe con malos modos; el *Hijo único* que el Padre envía en último término, el heredero que sufre la misma suerte, es evidentemente Jesús. — 4. Tenemos aún como último testimonio — es verdad que este viene después de la resurrección — la *fórmula solemne del bautismo* donde el Hijo aparece entre los nombres del Padre y del Espíritu Santo, asociado a ellos en una Trinidad misteriosa.

b) *En sus actos.* — Más que las palabras, la manera de obrar de Jesús da testimonio de su divinidad. — 1. Jesús se *atribuye las perfecciones divinas*: impecabilidad, eternidad, ubicuidad. — 2. *Reivindica los derechos divinos* demanda a sus discípulos la fe, la obediencia y el amor, y aun el sacrificio de la vida: "el que me confesare ante los hombres yo le confesaré ante mi Padre que está en los cielos; el que ame a su padre o a su madre más que a mí no es digno de mí" (Mat. X, 32, 37). Acepta homenajes que no se tributan más que a la divinidad, permite que se prosternen ante él y que le adoren: en esta actitud humilde, el leproso, junto el monte de las buenaventuranzas Mat. VIII, II) y el poseso de Gerasa (Mat. V, 6) imploran su curación; Jairo, jefe de la sinagoga, se prosterna igualmente ante Jesús para rogarle devuelva la vida a su hija que acaba de morir (Mat. IX, 18). Vemos por el contrario, que los apóstoles obran de otra manera en las mismas circunstancias. Cuando San Pedro va a casa de Corne-

lio, éste se postra a sus pies; más Pedro le levanta diciendo: levántate porque yo soy también hombre (Ac. X. 25, 26); igualmente Pablo y Bernabé, habiendo curado a un cojo se sustraen a los honores que se les quieren tributar (Ac. XIV, 10, 17). La actitud de nuestro Señor es por consiguiente más significativa cuanto más contrasta con la de sus apóstoles. — 3. Se *arroga poderes divinos.* Ya hemos visto que se *pone por encima de la ley,* que trata en un pie de igualdad con el divino legislador del Sinaí, interpreta y modifica como cree conveniente los preceptos del Decálogo y esto lo hace con autoridad soberana. "Oisteis que se dijo a los antiguos... *pero yo os digo...*" y lo repite muchas veces (Mat. V, 22, 28, 32, 34, 39, 44); hemos visto también *que perdona los pecados,* privilegio exclusivo de Dios, y para mostrar que no usurpa un poder que no le pertenece, opera inmediatamente un milagro. Anuncia que será un día el *juez supremo de los hombres,* que *enviará a los apóstoles el Espíritu Santo, realiza* sobre todo, tan *numerosos prodigios* que se llega a creer que sale de él una virtud divina; manda como dueño a la naturaleza, lanza los demonios, cura los enfermos, resucita a los muertos, y todo sin invocar a ningún poder extraño. Obra en su propio nombre y, lo que es más, confiere a sus discípulos el poder que él posee sin limitación.

Conclusión. — Lo mismo si se tienen en cuenta sus declaraciones que sus actos, Jesús se presenta unido a Dios de una manera tan estrecha, reivindica tal participación en el poder y privilegios de Dios, que sus pretensiones serían realmente incomprensibles si él fuera extraño a la naturaleza divina. Para hablar y obrar de tal suerte era necesario que tuviera plena conciencia de que Dios estaba en él, no solamente por su potencia y su virtud, sino por su naturaleza y su esencia, en una palabra, era preciso que fuera Dios. Podemos concluir, por consiguiente, aun no escuchando otro testimonio sino el de los Sinópticos, que la divinidad de Jesucristo descansa en base sólida y no hay solución de continuidad entre el hecho histórico y su interpretación, entre la afirmación de Jesús y el dogma definido por la Iglesia.

Art. III. — Valor del doble testimonio de Jesús

238. — En los dos artículos precedentes hemos recogido el testimonio de Jesús sobre su persona, y hemos visto que se afirmaba hijo de Dios; pero esto no basta, porque es evidente que un *testimonio no vale sino lo que vale el testigo;* ahora bien, son posibles tres hipóte-

sis: que el testigo no sea sincero y trate de engañarnos, o que él se engañe y sea víctima de su ilusión, o por último que sepa la verdad y quiera decirla. Luego, impostor, iluso o veraz, he aquí las tres proposiciones, entre las cuales es necesario elegir. Nosotros demostraremos que se deben eliminar las dos primeras, para retener la última.

1.° **Jesús no era un impostor.** — ¿Jesús ha mentido cuando afirmaba que era el Mesías,Hijo de Dios? Los críticos contemporáneos están demasiado penetrados de la grandeza moral de Cristo para detenerse en una hipótesis tan injuriosa; todos reconocen que la *lealtad* y la *humildad* de Jesús le ponen al abrigo de toda sospecha. — *a*) *Su lealtad.* Si hay, en efecto, una cualidad a la que Jesús atribuya la más grande importancia, es ésta la franqueza, hasta el punto que por algunos ha sido considerado duro, sobre todo por aquellos que no tienen esta sinceridad por hallarse su exterior en desacuerdo con su interior, por aquellos cuyas palabras no traducen los sentimientos del espíritu, esto es, por los hipócritas. Nadie ha flagelado este vicio, más ásperamente que él, ni ha denunciado con tanta vehemencia la mancha interior que se oculta bajo la aparente limpieza exterior. "¡Ay de vosotros!" dice a los escribas y fariseos hipócritas, semejantes a sepulcros blanqueados, que parecen hermosos por fuera y por dentro están llenos de podredumbre. Así vosotros parecéis justos a los hombres, pero por dentro estáis llenos de hipocresía y de iniquidad" (Mat. XXIII, 27, 28). Y Jesús profesa tal amor a la sinceridad y rectitud y quiere inculcarla tan profundamente en el alma de sus discípulos, que les prohibe el juramento, que llega a ser inútil, dada la confianza recíproca que cada uno debe tener en la palabra de sus semejantes. "Pero yo os digo que no juréis de ninguna manera..., que vuestra palabra sea si, si; no, no" (Mat. V, 34, 37). — *b*) *Su humildad.* Suponer que Jesús hubiera pretendido pasar por Mesías e hijo de Dios, teniendo conciencia de lo contrario, es acusarlo de un orgullo extravagante, del cual debe encontrarse rastro en los Evangelios. Pero si se leen éstos con atención quedaremos sorprendidos por el contrario de la insistencia de Jesús en predicar la humildad, por los discursos y por el ejemplo. El no es menos duro para el orgullo que para la hipocresía, flagela con palabras aceradas a los que buscan en todas partes los primeros puestos, y se dejan guiar en sus actos por la ostentación y el deseo de figurar. Los escribas y fariseos — dice él a sus discípulos — "hacen todas sus obras para ser vistos de los hombres... buscan el primer lugar en los festines, los primeros asientos en la si-

nagoga, los saludos en las plazas públicas y se complacen en ser llamados maestros" (Mat. XXIII, 5, 7). "Evitad — dice en otro pasaje a los que quieran ser sus discípulos —, el hacer vuestras obras buenas delante de los hombres para ser vistos de ellos... Cuando hagáis limosnas, no toquéis la trompeta, como hacen los hipócritas en las sinagogas y en las calles, para ser alabados de los hombres" (Mat. VI, 1, 2); en otra ocasión presenta el modelo del publicano contrito y humillado ante Dios (Luc. XVIII, 9, 14). De sí mismo dice que ha venido para servir y no para ser servido, y se sustrae al entusiasmo de la muchedumbre, que quiere proclamarle rey. Ahora bien, tal conducta es incompatible con aquel exceso de orgullo que le hubiera impulsado a llamarse Mesías, hijo de Dios y juez futuro de los hombres.

Aquí sólo invocaremos dos de las virtudes de Cristo, que se oponen más directamente a la hipocresía y al orgullo, supuestos necesariamente, en la hipótesis que quiere hacer pasar a Jesús por impostor. Podríamos haber invocado todas sus otras virtudes su persona moral completa, su santidad (1) incomparable que no conoce el más pequeño desmayo, pero ¿a qué insistir?, pues ya nadie toma en serio las burlas de Voltaire y de los *Enciclopedistas*, que miran a Jesús como un trapacero, y a los apóstoles como falsarios que habrían inventado los milagros del Evangelio, para hacer que adorasen a su Maestro.

239. — 2.° **Jesús no es un iluso.** — Jesús no ha querido engañar, pero ha *podido engañarse*, ha podido padecer ilusión sobre su persona, y engañar sin quererlo; esta es la hipótesis que sostienen en nuestros días los adversarios de la divinidad de Cristo. Partiendo del principio a priori, que no existe lo sobrenatural, y que no hay ningún Enviado divino, los *racionalistas* modernos concluyen que Jesús ha sido víctima de la ilusión y que es una especie de alucinado. Ya hemos tenido ocasión de señalar (N.° 234) cómo, el más hábil de ellos, ha

(1) Haremos notar con M. Tanquerey que la *santidad* de Jesús, por excelente que sea, no constituye una prueba de su misión divina, si se la considera separadamente e independiente de su afirmación. Un hombre puede ser un gran santo y puede, con el auxilio de Dios, llegar al más alto grado de perfección, sin que por esto sea un legado divino. Es evidente que la santidad es consecuencia de la misión divina, pues no se concibe un legado divino encargado de fundar una religión y cuya conducta desmintiese las verdades que ha de predicar; pero no podemos afirmar lo contrario, esto es, que la santidad lleve como consecuencia la misión divina. Las virtudes trascendentes de Jesús pueden, pues, proporcionar un tema abundante y rico a la apologética oratoria, cuanto está ya hecha la demostración de la divinidad de Jesús, pero en la apologética didáctica no pueden ser ellas objeto de un argumento.

descrito los estados de alma por los cuales el Salvador habría pasado para llegar a la conciencia de su mesianismo. Como punto de partida, supone en Jesús la "convicción profunda" de su unión íntima con Dios, unión tal, que él "se creía con Dios, en las relaciones de un hijo con su padre, que se imaginaba, en grado único, incomparablemente por encima de los demás hombres, ser el hijo de Dios". "Dios está en él, él se siente con Dios y saca de su corazón lo que dice de su Padre, se cree en relación directa con Dios, se cree hijo de Dios", y convencido entonces, de que era el Hijo de Dios, Jesús concibe enseguida la misión de hacer participar a todos los hombres en su filiación divina, enseñándoles a conocer a Dios, como a su padre, y a recurrir a El como hijos" (1). A partir de este día en que "se propuso crear un estado nuevo de la humanidad" y en que su idea fundamental fué el "establecer el reino de Dios", Jesús acepta el oficio de Mesías; y como al momento se encontró con la oposición violenta de los fariseos hubo de comprender que antes de ser el Mesías triunfante y de ser llamado a la función gloriosa de juez supremo, debía pasar por el sufrimiento y la muerte.

En verdad esta psicología del alma de Jesús, no carece de habilidad, pero las concepciones de Renán son más ingeniosas que sólidas. En ninguna parte de los Evangelios se descubren huellas de semejante evolución en las ideas de Jesús, pues a partir del primer momento de su vida pública, tiene conciencia de ser el Mesías, y si hay *evolución*, no es en el *pensamiento* de Jesús sino en la *manera* de *expresarlo*, o mejor, la fe de Jesús en su misión, permanece siempre la misma; lo que se desarrolla y progresa, es la convicción que se va operando en el alma de sus discípulos y de sus oyentes. Pero escuchemos, para responder a Renán, a uno de los representantes más famosos del protestantismo liberal en Francia: "Jesús, escribe M. Stapfer, se ha llamado Mesías; esto es cosa probada y cierta, ¿cómo ha llegado a este extremo?; se trata de un caso de locura o no? Tal es, a nuestro juicio, la única alternativa que se propone en adelante entre los creyentes y los no creyentes" (2). "Renán ha dicho: Jesús, embriagado por el éxito, se ha creído el Mesías: al principio de su ministerio estaba sano de espíritu, pero no lo estaba al fin, y su historia, tal cual la presenta Renán, es, a pesar de sus precauciones, la historia de la sobreexcitación creciente de un hombre que ha comenzado

(1) Rénan, *Vie de Jésus*.
(2) E. Stapfer, *Jésus-Christ avant son ministère*.

por el buen sentido, la clarividencia, la salud y rectitud moral de un noble y hermoso talento, y que ha terminado por una exaltación morbosa, vecina de la demencia. La palabra locura no ha sido escrita por Renán, pero el pensamiento se encuentra explícito en cada página; más en realidad los hechos se oponen a esta explicación" (1). "Lo que más admira, por el contrario, en Jesús, cuanto más de cerca se le estudia, es la posesión de sí mismo, su clarividencia, su ausencia completa de ilusión" (2). Es notable, en extremo que la fe de Jesús en sí mismo y en su obra, permanezca absolutamente idéntica a sí misma... Esta confianza inquebrantable de Jesús en su obra, en su Padre, y en sí mismo, es ciertamente sobrenatural... Hay en esta seguridad que no turba ningún acontecimiento exterior una prueba enorme en favor de la naturaleza divina de Jesús" (3).

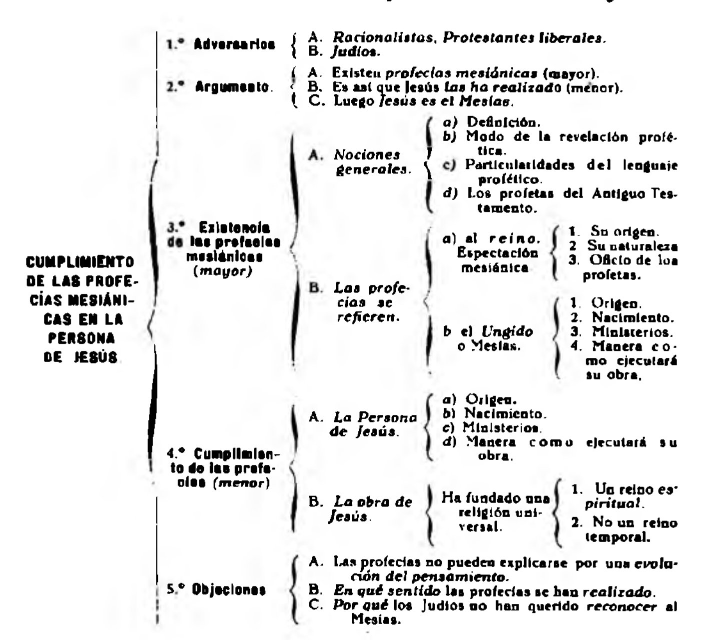
Así, por confesión de los mismos que rechazan el dogma catolico de la divinidad de Jesucristo, no se puede pretender que Jesús se haya ilusionado hasta tal punto sobre su propia misión, sin recurrir a la hipótesis de la locura, ya se pronuncie esta palabra o se la substituya por otras equivalentes, como: exaltación mística, alucinación o desequilibrio. Pero entonces, ¿cómo explicar este desorden de la mente con la elevación de espíritu, inteligencia profunda y lúcida que se manifiesta siempre en los discursos y conversaciones de Jesús? ¿Cómo este desequilibrado puede ser el autor de una doctrina religiosa, que supera las más altas concepciones de los filósofos antiguos y de una moral que ha llegado a ser el ideal de la humanidad? No, verdaderamente, un loco no puede tener tanta sabiduría, jamás un desequilibrado hubiera podido realizar una obra tan grandiosa, crear un movimiento de almas tan intenso y ejercer una influencia tan considerable en el mundo.

Conclusión. — Por consiguiente, la conclusión se impone: Jesús no es un impostor ni un demente, ni ha engañado ni se ha podido engañar, su afirmación debe ser aceptada. Si El ha dicho que era el Mesías, Hijo de Dios, lo ha dicho porque lo es.

BIBLIOGRAFIA.—Lepin, *Jésus, Messie et Fils de Dieu* (Letouzey); *Christologie*; *Les théories de M. Loisy* (Beauchesne).—Batiffol, *L'enseignement de Jésus* (Bloud).—De Grandmaison, art. *Jésus-Christ* (Dict. d'Alès).—Rose, *Etudes sur les Evangiles* (Bloud).—Frémont, *Lettres à l'abbé Loisy* (Bloud).—Mgr. Freppel, *La divinité de Jésus-Christ* (Palmé).—Hugueny, *Critique et catholique* (Letouzey).—Mangenot, *Jésus, Messie et Fils de Dieu* (Bloud).—F. Prat, *La théologie de saint Paul* (Beauchesne).

(1) E. Stapfer, *Jésus-Christ pendant son ministère.*
(2) E. Stapfer, *Jésus-Christ avant son ministère.*
(3) E. Stapfer, *Jésus-Christ pendant son ministère.*

CAPÍTULO III. — Realización de las profecías mesiánicas en Jesús.



El argumento profético.

240. — *Preliminar.* — En el capítulo precedente hemos visto que Jesús se daba como el *Mesías anunciado por los profetas;* pero por muy digna de fe que sea la palabra de un hombre cuando le recomiendan la santidad de vida y la sublimidad de doctrina, una tal afirmación pide, sin embargo, que se la compruebe debidamente. Si Jesús

es un enviado divino, debe darnos señales inequívocas de su divina misión, tales como las profecías y milagros. Pero, ante todo, si Jesús es el *Enviado divino anunciado por los profetas,* debe realizar en su persona y en su obra las profecías hechas a este respecto; es preciso que haya estrecha relación entre el Antiguo y el nuevo Testamento, que el uno se explique por el otro, que el segundo confirme el primero.

241. — 1.° Adversarios. — El argumento sacado de las profecías tiene dos suertes de adversarios; los que niegan la *existencia* de las profecías y los que ponen en duda que se *hayan cumplido en Jesús.*

A. *A LA PRIMERA CATEGORIA* pertenecen los *racionalistas* y los *protestantes liberales,* que pretenden que el Mesías no ha sido anunciado, y que las *profecías* alegadas, no son ni profecías, ni profecías *mesiánicas.* Según M. J. Reville, los pasajes del antiguo Testamento "en los que se creía ver predicciones sobrenaturales" (1) han sido mal interpretados por los predicadores y los teólogos. Los profetas no han tenido el privilegio de conocer y anunciar los secretos del porvenir, como no lo tuvieron las sibilas ni los adivinos. Lo que no les impide, según Sabatier, haber sido hombres de un valor incomparable, y si sus *predicciones* son inexistentes o sin valor, su *predicación* los coloca muy por encima de sus contemporáneos y por este título son hombres providenciales, que han tenido una idea más pura y más alta de Dios y de la ley moral (2). Como se ve, los racionalistas y los protestantes liberales, quieren reconocer la grandeza moral de los profetas, tienen interés en ponerlos en primer lugar entre sus contemporáneos con el fin de negarles mejor el carácter sobrenatural de su obras y palabras. Luego, fueron predicadores incomparables, pero no profetas en sentido estricto, esto es todo lo que se puede decir de ellos; de donde se sigue que el argumento profético, tal como lo ha transmitido la apologética tradicional carece de valor.

B. *EN LA SEGUNDA CATEGORIA* de adversarios hay que colocar a los *Judíos* que, si bien reconocen la existencia de profecías mesiánicas, no admiten que éstas se hayan cumplido en Jesús. Para pretender esto último sería preciso, según ellos, desquiciar a las profecías de su natural sentido e interpretarlas fuera de su contexto. Esta es la causa, dice todavía Sabatier, por la que "los judíos, se-

(1) J. Reville, *Le prophétisme hebreu, esquisse de son histoire y de ses destinées.*
(2) Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire.*

gún su exégesis, han podido no ver en Jesús de Nazareth el Mesías que esperaban, pues no hubieran podido creer en él sino renunciando a las esperanzas políticas y nacionales que sus libros les habían hecho concebir. Es permitido afirmar que las profecías mesiánicas en su sentido histórico y gramatical no se han cumplido jamás ni han parecido serlo en la vida, doctrina, muerte de Jesucristo, y maravilloso desarrollo de su obra, sino siguiendo un sentido que ellas no tenían ciertamente en el espíritu de los que las habían pronunciado" (1).

242. — 2.° Argumento. — *El argumento profético* puede formularse en el silogismo siguiente: Existe en el antiguo Testamento una serie de profecías que predicen que describen anticipadamente la *persona* y la *obra* del Mesías; pero estas profecías se han *realizado* en la *persona* y en la *obra de Jesús*, luego Jesús es el Mesías.

El argumento comprende, pues, dos puntos que es necesario probar: — 1. la *existencia* de profecías mesiánicas; 2. su *cumplimiento en Jesús;* si llegamos a demostrar estos dos puntos que constituyen la mayor y la menor del silogismo, habremos respondido de hecho a las dos clases de adversarios que tenemos a la vista. Procuraremos hacerlo en los dos artículos que siguen.

OBSERVACIONES. — 1. Desde luego conviene recordar, como hemos tenido ya ocasión de decir, que en rigor la demostración cristiana puede hacerse prescindiendo del argumento profético. Aunque no existiera ninguna profecía, Jesús no dejaría de aparecer como *enviado de Dios,* desde el momento que puede probarse que ha operado numerosos e indubitables milagros, que ha reunido en su persona todas las cualidades que convienen a un enviado del cielo, y que su doctrina y su moral llevan bien marcado el sello de su origen sobrenatural o divino. Moisés, el fundador de la religión que lleva su nombre, no ha sido anunciado por ninguna profecía, y sin embargo su misión divina se manifiesta claramente en los múltiples prodigios que obra y en la trascendencia de su doctrina.

2. Sin embargo, el argumento profético tiene un valor preeminente por una doble razón: — 1) Primero, es indiscutible que el *hecho de haber sido anunciado* de una manera clara y formal añade nuevo peso a las otras pruebas que atestiguan que Jesús es un enviado de Dios. — 2) Por otra parte el argumento profético *se remonta a los orígenes del cristianismo,* y aun puede afirmarse que a los ojos de

(1) Sabatier, ob. cit.

los judíos era este el argumento capital... Jesús es el primero que se apoya en este argumento con bastante frecuencia para probar su misión, e insiste en él tanto más cuanto que los judíos — incluso los apóstoles — se apoyaban sobre todo en las profecías del antiguo Testamento concernientes a la gloria del Mesías, sin detenerse en aquellas que predecían sus padecimientos y humillaciones. Tenía, pues, necesidad de corregir los falsos conceptos de sus contemporáneos, trabajo, a veces infructuoso y prolijo, tanto que le oímos en la mañana de su resurrección reprochar a los discípulos que iban a Emmaus de no haber alcanzado aun el sentido de las profecías "O insensatos, les dice, y tardos de corazón para creer todo lo que han dicho los profetas, ¿no convenía acaso que Cristo padeciese todo esto para después entrar en su gloria? Y comenzando por Moisés y por todos los profetas les explicaba de todas las escrituras aquello que concernía a su pasión" (Luc. XXIV, 25, 27).

Art. I. — **Existencia de profecías mesiánicas.**

Antes de demostrar que han existido profecías, y profecías mesiánicas, conviene dar algunas nociones generales sobre los profetas; este artículo comprenderá dos párrafos: 1.° *Nociones generales sobre los profetas;* 2.° *El hecho de las profecías mesiánicas.*

§ I. — NOCIONES GENERALES SOBRE LOS PROFETAS

243. — 1.° **Definición.** — Etimológicamente la palabra profeta, (del griego *prophetes,* intérprete, el que prevé el porvenir) designa en lengua griega ya al intérprete de los dioses, ya al que predice lo futuro.

A. En el primer sentido, o *sentido amplio,* el profeta llamado *nabi* en hebreo, es un *intérprete.* Así cuando Moisés alegaba su dificultad de expresión para eludir la carga formidable que el Señor le imponía, oyó que le decía Dios: "Aarón, tu hermano, será tu *nabi*" (Ex. IV, 16); esto es, Aarón hablará en tu lugar. — En la Biblia, la palabra *profeta* es empleada también para designar un hombre que canta las alabanzas de Dios; se ha dicho, por ejemplo, de Saul, que en sus accesos de melancolía profetizaba (es decir *cantaba*) en su casa mientras David tocaba instrumentos músicos (I Sam. XVIII, 10).

B. En *sentido estricto,* el profeta era un hombre a quien Dios re-

(1) Estas nociones generales son independientes de la cuestión de saber si ha habido o no profecías mesiánicas las cuales se habrían realizado en Jesús.

velaba lo futuro y confería la misión de comunicarlo a los demás. Como se ve en cualquier sentido que se tome la palabra profeta siempre es el "intérprete de Dios, el intermediario entre Dios y su pueblo; recibía las órdenes del Señor y comunicaba a la raza de Abraham el plan divino... su misión era doble, la una se refería al tiempo presente, la otra al futuro (1).

244. — 2.° El modo de la revelación profética. — Intérprete de Dios, el profeta recibía las comunicaciones divinas de tres maneras: de palabra, por visiones y por sueños: — *a*) *de palabra*. Hay que entender por esto, al menos ordinariamente, no un leguaje articulado y sensible, que hubiera impresionado el oído del profeta, sino una voz que resonaba en el fondo de su espíritu; — *b*) *por visiones*. Dios hacía pasar ante los ojos del profeta imágenes materiales y físicas, o se las hacía percibir por la imaginación sin que fuesen producidas por ninguna realidad externa; las dos hipótesis son admisibles, aunque la segunda parece más probable; — *c*) *por sueños*. Esta clase de manifestación divina más rara que las otras, difiere de la segunda en que la visión tenía lugar durante la vigilia, mientras que esta otra revelación se producía durante el sueño.

"Hay que notar que sea cual fuera el modo de la revelación celeste, el profeta jamás se hallaba en estado de delirio, y mucho menos de demencia, característica de los adivinos del paganismo cuando daban los oráculos de los falsos dioses. El profeta sabía siempre qué es lo que anunciaba" (1), aunque no penetrara siempre de una manera completa el alcance de sus predicciones y la manera cómo se cumplirían.

245. — 3.° Las particularidades del lenguaje profético. — Los acontecimientos futuros se presentan de ordinario al espíritu de los profetas como hechos presentes y realizados; esto explica las particularidades del lenguaje profético. En primer lugar el *empleo muy frecuente del pretérito* en vez del futuro, después, al menos de un modo general, la *ausencia de toda cronología*: los hechos no son anunciados necesariamente en el orden en que se realizarán; los intervalos que deberán separarlos no están indicados; el cuadro del porvenir se les ofrece sin perspectiva, todo está allí colocado en el mismo plano; ha sido necesario, generalmente, el cumplimiento de los oráculos divinos para obrar esta separación. Sin embargo, si de una manera ge-

(1) Vigouroux, *Manuel biblique*, t. II, n. 895.
(2) Ibid., n. 896.

neral Dios ha creído suficiente anunciar la fundación de su reino sin fijar la fecha ni el modo de realización, hay casos en que los profetas indican claramente la época de los acontecimientos que predicen.

246. — 4.° **Los profetas del Antiguo Testamento.** — Tomando como punto de comparación la extensión e importancia de su obra, los profetas se dividen en dos clases: *profetas mayores y menores*....

a) Los primeros son cuatro: Isaías, Jeremías, con Baruch por apéndice, Ezequiel y Daniel. — *b*) Los segundos son doce: Oseas, Joel, Amós, Abdias, Jonás, Miqueas, Nahúm, Abacuc, Sofonias, Ageo, Zacarías y Malaquias. La era profética se abrió con Abdias (1), al principio del siglo IX antes de Jesucristo, y se cerró con Malaquias, hacia el año 435; luego comprende un período de unos cuatro siglos y medio. Además de los profetas mayores y menores, que acabamos de citar, hubo en el antiguo Testamento una serie de hombres ilustres, que merecen el nombre de profetas, en un sentido amplio, por cuanto han sido, bien cerca del pueblo de Dios, o bien cerca de sus jefes, los representantes e intérpretes de las voluntades divinas: tales fueron Moisés, el libertador y legislador del pueblo hebreo; Samuel, que apartó a Israel del culto de Baal y de Astarot; Natan, bajo el reinado de David, y el mismo David, Elías y Eliseo, que después del cisma de Israel fueron encargados por Dios de restaurar el verdadero culto de Jahvé.

§ 2. — El hecho de las profecías mesiánicas

247. — ¿Es verdad, como lo afirma la *mayor* del argumento profético, que existe en el Testamento Antiguo una serie de predicciones proféticas relativas a la *persona* y a la *obra del Mesías?* Tal es la primera cuestión que se propone.

No hace falta estudiar muy extensamente los libros del Antiguo Testamento, y en particular los escritos de los profetas, para comprobar que reina en toda la historia judía un gran pensamiento, una idea madre, o como se ha dicho, una idea-fuerza que se repite por todas partes, como un invariable leit-motiv y tiene un puesto muy importante en la vida y el alma de la nación; esta idea es la *idea me-*

(1) En realidad es muy difícil el determinar la época exacta en que vivió Abdías. «Unos, dice Vigouroux, lo consideran como el más antiguo de los profetas menores: otros lo hacen contemporáneo de la época del cautiverio... Sin embargo, podemos afirmar, sin dar el hecho como absolutamente cierto, que el profeta Abdías es el más antiguo de todos aquellos cuyos escritos nos han sido conservados.»

siánica. Pero ¿qué hay que entender por ella? La idea mesiánica comprende dos cosas: — *a*) Es, primero, la *espera de un reino* que debe establecerse algún día por el intermedio y bajo el dominio de Israel, agrupando a todos los pueblos en el culto del verdadero Dios, reconocido en adelante y adorado en todo lugar como el dueño del universo. — *b*) Es, en segundo lugar, la *espera de un rey* — "Ungido o Mesías —, encargado de establecer este reino universal, de ser su rey terrestre, y de ser un día en el cielo el rey de los elegidos, el rey que premia a los buenos y precipita a los malos en el infierno. Doble es, como se ve, el objeto de las profecías: conciernen ya al *reino futuro,* ya el *Rey* que establecerá y regirá este reino.

248. — 1.° **Profecías referentes al reino.** — La *espera mesiánica* concerniente al *futuro reino* puede ser estudiada desde el triple punto de vista de su *origen,* de su *naturaleza* y del *papel representado por los profetas* en la génesis de esta idea.

A. *ORIGEN DE LA ESPERANZA MESIÁNICA.* — El más ligero examen de los libros sagrados indica que no es necesario buscar otro que las *revelaciones* y las *promesas divinas;* éstas se remontan a los orígenes de la humanidad. Apenas Adán y Eva han cometido el primer pecado desobedeciendo, cuando Dios les promete un Redentor; estas promesas de bendición las renueva Dios muchas veces; especialmente las dirigió a Noé, Abraham, a Isaac y a Jacob. He aquí, entre las diversas promesas proféticas, las dos más solemnes y más precisas: "En tu raza, dice el Señor a Abraham, serán benditas todas las naciones de la tierra, porque has obedecido mi palabra (Gen. XXII, 18); No saldrá el cetro de Judá, dice el profeta *Jacob* a su cuarto hijo, hasta que venga un rey de su raza, hasta que venga el *enviado que reunirá a los pueblos*" (Gen. XLIX, 8, y siguientes). Así desde los primeros días de la humanidad, Dios anuncia su *proyecto,* no ciertamente en fórmulas expresas que señalen todos los pormenores de la obra futura sino en palabras suficientemente claras para que entienda el pueblo judío que tienen que desempeñar un oficio importante en la obra anunciada, para abrir ante sus ojos brillantes perspectivas, luminosos horizontes, para despertar en su alma esperanzas grandes. A la luz de estas promesas es fácil obervar entre las múltiples peripecias de la historia judía la *unidad* y a la vez la *continuidad* del plan divino. El que lo mira de cerca comprueba sin dificultad que si bien la obra se prepara y se desarrolla con misteriosa lentitud, con momentos de interrupción o por lo menos de retar-

damiento, no por ello deja de proseguir su camino con un progreso incesante. A través de las alternativas de fidelidad y de defección del pueblo judío, se distingue siempre la voluntad de Dios, de conservar en el seno de una nación elegida el *monoteísmo,* llamado a ser un día la religión de toda la tierra.

B. *NATURALEZA DE LA ESPERANZA MESIANICA.* — No se puede poner en duda que se mezclan en la idea mesiánica dos elementos completamente diversos. El establecimiento del futuro reino, del reino universal de Dios, está unido en el pensamiento judío al *restablecimiento de su reino terrestre;* esta esperanza de una restauración nacional está de tal manera arraigada en todos los corazones que en el momento de la ascensión de su Maestro, los apóstoles le hacen todavía esta pregunta: "Señor, ¿es ahora cuando restableceréis el reino de Israel?" (Act. I, 6). Hay, sin embargo, profecías en que el aspecto temporal de la esperanza mesiánica no tiene ninguno o casi ningún lugar (Is. II, 2, 5; XI, 1, 7; XLII, 1, 4, 11; LII, 13; LIII, 12). Numerosas profecías describen la naturaleza del futuro reino bajo los rasgos de una unión íntima entre Dios y el alma de cada fiel (Oseas. II, 19). Por otra parte, el hecho que las profecías anuncien que todos los pueblos participarán en el reino mesiánico indica muy claramente que todo lo que constituye el particularismo judío en el dominio religioso y político tenía que ser un día abrogado.

C. *OFICIO DE LOS PROFETAS* (1.) — El oficio de los profetas en la génesis y desarrollo de la esperanza Mesiánica tuvo ciertamente una importancia de primer orden. — 1. En primer lugar fueron los *defensores del monoteísmo.* En todas las épocas de la historia y aun antes de los profetas propiamente dichos, Dios suscita hombres que deben ser los intérpretes de su voluntad y de sus designios; tal Moisés, legislador de Israel, que predica el culto exclusivo de Jahvé, dueño soberano, Señor justo y bueno, misericordioso con aquellos que le aman y guardan su ley; tal, Samuel que apartó a los hebreos de los cultos idolátricos de Baal y Astarot; tales después del cisma de Israel, Elías y Eliseo, que exterminan las falsas divinidades y restablecen el culto verdadero. — 2. Han anunciado que el monoteísmo, que constituye el dogma principal de la religión judía, se *extendería a todas las naciones del universo.* Así el profeta Isaías pre-

(1) Proponiéndonos aquí únicamente el demostrar el oficio de los profetas en el origen de la esperanza mesiánica, no nos incumbe averiguar la fecha precisa en que fueron escritos sus libros. Basta que hayan sido anteriores a la venida de Cristo. (V. n. 251.)

dice que Jerusalén será un día el centro del verdadero culto a donde afluirán todas las naciones (Is. II, 2). Así Jeremías, que no teme declarar a los judíos que la religión no es sólo un pacto social entre Jahvé e Israel sino una unión íntima entre Dios y el alma de cada creyente, unión íntima que conviene a los extranjeros, así a los gentiles como a los judíos. Así Ezequiel, el más grande de los profetas de la cautividad, que sostiene la fe y la esperanza de los judíos desventurados y castigados por sus crímenes, pero no abandonados de Dios, a quienes predice la resurrección de Israel. Así también los tres profetas posteriores a la cautividad, Ageo, Zacarías y Malaquías, que anuncian el futuro reino mesiánico y en particular Malaquías que entrevé un nuevo orden de cosas y un nuevo sacrificio (Mal. I, 11).

Conclusión. — El *oficio de los profetas* con respecto al reino futuro fué doble: — primero, guardar intacta en el pueblo judío la fe *en un Dios único,* y mantener la adoración exclusiva de Jahvé —; segundo, la misión reservada de una manera especial a los profetas propiamente dichos, fué *anunciar* para un porvenir más o menos próximo *un orden* nuevo, una religión *espiritual* que concedería más importancia al culto interno, una religión no ya nacional y restringida al pueblo judío, sino *universal,* a la que serían llamados todos los pueblos, viniendo a ser como complemento y perfección de la antigua religión judía.

249. — 2.° Profecías concernientes a la persona y a la obra del Mesías. — Para establecer el reino en cuestión, Dios enviaría un representante suyo; ahora bien, los profetas no se contentan con anunciar este *Enviado* o Mesías (1), sino que con mucha anticipación señalan el *origen, nacimiento* y el *modo* cómo cumplirá su obra.

A. *SU ORIGEN.* — El Mesías será de la raza de Abraham (Gen. XII) y de la familia de David (II, Sam. VII).

B. *SU NACIMIENTO.* — 1. La *fecha.* — No vendrá el Mesías hasta que el cetro haya salido de la casa de Judá (Gen. XLIX, 10): he aquí ya una indicación preciosa; pero la célebre profecía de Daniel es aun más precisa, pues fija la época de la venida de Cristo con cinco

(1) Conviene advertir que los dos términos *Enviado* y *Mesías* que en el lenguaje corriente son empleados indistintamente el uno por el otro, no son en realidad términos equivalentes. La palabra *Mesías,* transcripción del hebreo *Meschiah,* y sinónimo de la palabra *Christos,* significa: ungido, consagrado; de manera que cuando decimos nosotros *Mesías,* queremos designar un personaje ungido, consagrado por Dios, y no precisamente un enviado.

siglos (2) de antelación: "Desde el edicto dado para reedificar a Jerusalén, dice el profeta Daniel, hasta el Cristo jefe, pasarán siete semanas y 62 semanas... y después de la 62 semanas será muerto Cristo" (Dan. IX, 25, 26). Según las palabras del profeta Daniel inspiradas por el ángel Gabriel, el Mesías será llevado a la muerte en la semana que sucederá a las siete semanas y 62 semanas, esto es, en la semana 69 (semanas de años), después del decreto relativo a la reconstrucción de Jerusalén: lo que nos da la cifra aproximada de 486 años, y restando 33, edad probable de Cristo a su muerte, de los 486, se obtiene el año 453 que nos conduce a pleno reinado de Artajerjes Longimano, autor del decreto permitiendo la reconstrucción de Jerasalén. — 2. *El lugar*. El Mesías debe nacer en Belén, según el profeta Miqueas: "y tú, Bethlen Efrata, pequeña entre las mil ciudades de Judá, de tí saldrá el dominador de Israel, cuyo origen es desde el principio, desde los días de eternidad" (Miqueas, V, 2). — 3. *El carácter milagroso de su nacimiento*: "Una virgen concebirá, se dice en Isaías (VII, 14), y parirá un hijo al que se dará el nombre de Emmanuel."

C. *SUS FUNCIONES*. — El Mesías ejercerá la triple función de rey, sacerdote y profeta. — 1. El Mesías será *rey*; como los otros reyes; se llamará y será de una manera más eminente el hijo de Dios, pero su realeza será toda espiritual y pacífica; se llamará el "Príncipe de la paz" (Is. IX, 5). — 2. El Mesías será *sacerdote*; así lo pinta David en uno de sus salmos (C. X, 1, 5). "Dijo el Señor a mi Señor: siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos como escabel de tus pies... juró el Señor y no se retractará: tú eres sacerdote eternamente, según el orden de Melquisedec". Los antiguos doctores judíos han reconocido en estas palabras del profeta Rey los rasgos del Mesías. — 3. El Mesías será *profeta* (Deut. XVIII, 15; Is. LXI, 1).

D. *EL MODO COMO REALIZARÁ SU OBRA*. — Lo encontramos descrito por entero en *la segunda parte de Isaías*, en *algunos pa-*

(1) Los racionalistas pretenden que el libro de Daniel no es con efecto de Daniel, sino que habría sido compuesto posteriormente. La cosa aquí importa poco, pues así y todo, ellos reconocen que el libro es anterior a la era cristiana, por lo menos de dos siglos, y que por consiguiente ha habido allí profecía. ¿Y cómo podrían dejar de reconocerlo? Sin contar que está claramente consignado en el Evangelio que Nuestro Señor cita la profecía de Daniel al anunciar que la abominación de la desolación debe caer sobre Jerusalén (Mat., XXIV, 15), es evidente que los Judíos jamás habrían inscrito el libro de Daniel entre los libros sagrados, si hubiera sido compuesto después del Evangelio.

sajes de Zacarías y en varios *salmos*, en particular en el vigésimo primero. En Isaías, el Mesías es representado como el *servidor de Dios* que salvará a su pueblo, no por la destrucción de sus enemigos, sino por su obediencia humilde, por su pasión y su muerte ignominiosa; el camino de la cruz será, pues, el sendero de la salvación; antes de obtener la victoria y de consumar su obra de redención, el Mesías soportará todas las humillaciones, será traicinado por uno de los suyos (Ps. XL, 10), vendido por treinta monedas de plata (Zac. XI, 12, 13), será flagelado, vuelto semejante a un leproso, oprobio de los hombres y desecho de la plebe, se le dará hiel como alimento y vinagre como bebida (Ps. LXVIII); traspasarán sus pies y sus manos, echarán suerte sobre sus vestidos (Ps. XXI, 17, 19). Su corazón será herido por la lanza (Zac. XII, 10). Pero las humillaciones de Cristo irán seguidas de su gloriosa *resurrección* y de su *ascensión*; no se corromperá su cuerpo (Ps. XV, 10), resucitará al tercer día (Oseas, VI, 3), ascenderá triunfante desde el monte Olivete, e irá a sentarse a la diestra de Dios (Ps. CIX, 1). Así la vida de Jesús está escrita con muchos años de anticipación y las circunstancias están tan bien señaladas, que será muy fácil determinar si se han realizado estas condiciones en el Mesías esperado.

Art. II. — Realización de las profecías mesiánicas en Jesús.

250. — Pero las *profecías mesiánicas*, dice la menor del argumento profético, se han *realizado* en la *persona* y en la *obra de Jesús*.

1.° **La persona de Jesús ha realizado las profecías mesiánicas.** — ¿Jesús es el enviado que anunciaron los profetas para fundar el reino que se esperaba, ha realizado en su *persona* todos los caracteres anunciados por los profetas, con respecto al *origen, nacimiento, funciones* y *manera* de cumplirse la obra mesiánica?

A. *SU ORIGEN*. — Jesús es de la raza de Abraham, pertenece a la familia de David, como lo prueban las tablas genealógicas de San Mateo y de San Lucas, las exclamaciones de los enfermos que imploraban su asistencia: "hijo de David, ten piedad de nosotros" (Mat. IX, 27), y las aclamaciones de la multitud el día de Ramos: "Hosanna al *hijo de David*" (Mat. XXI, 9, 15).

B. *SU NACIMIENTO*. — Jesús nació: — 1. En el *tiempo* señalado por los profetas, cuando la Judea había caído bajo la dominación romana y el cetro, por consiguiente, había salido de Judá; — 2. en el *lugar* indicado y en la *forma* predicha (Luc. I, 34; II, 1, 7).

C. *SUS FUNCIONES.* — Jesús ha ejercido la triple función de rey, sacerdote y profeta: — 1. *Rey.* Ante Pilatos afirmó que era rey, pero que su reino no era de este mundo (Joan, XVIII, 37); que era espiritual y debía establecerse no por la fuerza de las armas, sino por la persuasión (Mat. XVIII, 18). 2. *Sacerdote.* Jesús se ofreció voluntariamente en sacrificio sobre el árbol de la cruz y ha querido que este sacrificio de su cuerpo y de su sangre se renueve hasta el fin de los siglos. — 3. *Profeta.* Jesús ha anunciado lo porvenir como tendremos ocasión de ver más adelante (255 y siguientes).

D. *MODO COMO JESUS HA REALIZADO LA OBRA MESIANICA.* — Es bastante conocida la historia de Jesús para que hayamos de detenernos en ella, es inútil, pues, mostrar cómo Jesús, por las humillaciones de su vida, por su pasión ignominiosa, y por su muerte en la cruz, ha realizado el programa trazado por los profetas y en particular por Isaías y David en el salmo XXI.

251. — 2.° **La obra de Jesús ha dado cumplimiento a las profecías mesiánicas.** — ¿Es verdad que Jesús ha establecido el *reino esperado* y ha realizado de este modo la esperanza mesiánica? Aquí está la historia para atestiguar que Jesucristo ha fundado verdaderamente una religión cuyas raíces están en el judaísmo, una religión que puede ser considerada como la continuación y perfeccionamiento de la religión mosaica. Es indudable que no ha establecido el reino temporal que los judíos, ávidos de goces materiales, habían entrevisto en sus sueños de grandeza terrestre, pero ha fundado el verdadero reino, aquel en que Dios reinará y extenderá su dominación espiritual sobre las almas. Pero ¿es verdad, podrá preguntarse, que este mismo reino del verdadero Dios se haya implantado de la manera que los profetas anunciaron? No parece difícil demostrarlo. — 1. Notemos primeramente que la difusión del culto de Jahvé en medio del mundo ha tenido a *Israel por intermediario,* según lo que estaba predicho; el cristianismo ¿no ha sido propagado por doce hijos de Israel? Es verdad que para realizar esta obra han tenido que romper con muchas exigencias de la ley antigua; para hacer la religión cristiana accesible a todos los pueblos han tenido que desembarazarla de las observancias legales y dar más valor al culto interno, consistente en el respeto y sobre todo en el amor de Dios, pero fueron los profetas los que habían desbrozado este camino, pues hubo entre ellos algunos que en las perspectivas del porvenir consideraron ya como secundarias las formas litúrgicas del judaismo y renunciaron a los ob-

jetos más sagrados del culto iraelita; así Jeremías preve el día en que no solamente no habrá ya arca de la alianza, sino que hasta el templo de Jerusalén podrá desaparecer como el tabernáculo de Silo (Jer. 12, 15). — 2. Es cierto, por otra parte, que el monoteismo hace mucho tiempo que rebasó los límites de la Judea, y se puede decir sin exageración que si la religión cristiana no es todavía la religión de todo el universo, está *por lo menos extendida por todo el universo* y se ha implantado entre las naciones más civilizadas.

Antes de concluir, hemos de preguntarnos si los *oráculos* que anunciaron al Mesías reunían las *condiciones* de la profecía propiamente dicha (172, 173). ¿Eran en realidad la previsión cierta y el anuncio de cosas futuras que no pueden ser conocidas naturalmente? Es fácil demostrar que los oráculos mesiánicos gozaban de los caracteres requeridos por la profecía. — *a*) Eran *predicciones ciertas* y no conjeturales, como lo demuestra la esperanza mesiánica que era general, según lo atestiguan los Evangelios y aun los autores profanos, paganos y judíos. — *b*) Eran anuncio de *cosas futuras*. Es cierto que los libros proféticos existían muchos siglos antes de la era cristiana, pues se encuentran en la versión elejandrina de los setenta, comenzada en el siglo tercero y terminada hacia el año 130 antes de Jesucristo. Hasta los racionalistas que ponen en duda la autenticidad de la segunda parte de Isaías y refieren la profecía de Daniel a una época posterior, no niegan la existencia de libros proféticos antes de la venida de Jesús, y admiten que, por lo menos en conjunto, han sido compuestos entre el siglo IX y V, anteriores a nuestra era. Luego las profecías no han sido inventadas después de los hechos.—*c*) Eran el anuncio de cosas futuras que *naturalmente no se podían conocer*. Bien se trate del reino de Dios o del rey que debía fundarlo, ninguna causa natural podría hacerlo entrever cinco siglos antes.

Conclusión. — Luego es permitido concluir: — 1. que hay en el Antiguo Testamento *verdaderas profecías mesiánicas;* y — 2. *que Jesús las ha realizado* en su *persona* y en su *obra*, de tal modo que podemos aceptar aquel adagio conocido de la escuela:

Novum Testamentum in Veteri latet.
Vetus Testamentum in Novo patet.

Es muy verdad que el Nuevo Testamento se encuentra ya en ger-

men en el Antiguo, y el Antiguo, a su vez, no se explica sino por el Nuevo (1).

252. — **Objeciones.** — 1.° Algunos racionalistas (Kuenen, Darmesteter, J. Reville, Loisy) invocan la *doctrina* de la *evolución* para despojar a las profecías de todo *carácter sobrenatural*. En su hipótesis, las predicciones de que hemos hablado se explicarían por una *evolución del pensamiento* cuyas fases diferentes señalan poco más o menos, como sigue. En la primera etapa señalan *la aparición súbita del profetismo* surgiendo de una causa inconsciente y manifestándose como un fenómeno nuevo en la historia de Israel. Hombres trascendentes los profetas llegaron por la superioridad de su espíritu a la concepción del más puro monoteismo, esto es, a la noción de un Dios único, creador soberano del mundo. De esto a conferir tales atributos a su Dios Jehová, no había más que un paso. Concibiendo, pues, a su Dios como el Dios único, creador y dueño del mundo, fácilmente pasaron a la idea de que Jehová triunfaría un día en todas partes y sería adorado, no solamente en el templo de Jerusalén, sino en todo el universo. Y puesto que era su Dios el que debía triunfar, no debe extrañarnos que por una evolución normal de su pensamiento hayan predicho que la misión de establecer el reino universal de Jehová correspondería a Israel, y que más particularmente un vástago de la familia de David sería el encargado de esta misión. De esta manera, halagando los deseos y los sueños de dominación de sus compatriotas, mostrándoles en lontananza el día en que serían libertados de sus enemigos y llegarían a dominar a las demás naciones, es como ejercieron tan gran ascendiente sobre sus contemporáneos. El pensamiento de los profetas ha trabajado, pues, el alma de los judíos y ha hecho nacer en ella esta grande *esperanza* que se llama *idea mesiánica*, y como las ideas tienen tendencia a traducirse en hechos, sucedió que un día apareció un personaje que se creyó

(1) Nótese que en el argumento profético no hemos hecho uso más que de textos que pueden ser entendidos en su sentido literal; pero hay otros muchos a los cuales la exégesis cristiana ha considerado siempre como *profecías espirituales o figurativas*, ya que en ella ha dominado siempre este principio de que toda la economía de la Ley era figura de un orden futuro, y que los personajes, las instituciones, las costumbres antiguas eran símbolos, tipos, sombras de lo que debía realizarse en los futuros tiempos... Los apologistas tienen, pues, el derecho de considerar en las intervenciones de Dios en el decurso de la historia del pueblo Judío, el preludio de las futuras intervenciones, y en los grandes personajes del Antiguo Testamento las figuras de los del Nuevo, y en particular la figura de Aquél que debía dominar a todos los demás; y en los antiguos ritos mosaicos la sombra de las augustas realidades del orden nuevo» (Touzard).

el Mesías, y se atribuyó los títulos y la misión que indicaban los oráculos proféticos.

Respuesta. — La tésis racionalista que pretende encontrar en la evolución una explicación sencilla de las profecías mesiánicas es falsa en su *arranque* y en su *término.*

1. *EN SU ARRANQUE*, supone que el origen del monoteismo se explica por *causas naturales;* pero esto está en *contradicción con los hechos*: — 1. Notemos primeramente que los profetas son los primeros en confesar que no exponen su propia doctrina, sino lo que saben por revelación. Así Amós declara que ha sido enviado por el Señor como profeta para el pueblo de Israel (Amos, VII, 15). Jeremías dice que sus palabras son palabras de Dios (Jer. I, 2). Por lo demás, basta leerlos para convencerse en seguida de que los profetas no argumentan como filósofos, sino que hablan como *videntes* y describen lo que Dios les manifiesta. — 2. Fuera del propio testimonio de los profetas, el principio de la evolución, esto es, la ley del determinismo que quiere que las mismas causas colocadas en las mismas condiciones produzcan los mismos efectos, no explica por qué el pueblo de Israel solamente haya tenido profetas, mientras que los pueblos vecinos de la misma raza, del mismo origen, con el mismo clima, como los Idumeos, no los han tenido, sino únicamente adivinos, cuya importancia no era mayor que la de nuestros sonámbulos modernos; luego el monoteismo de los profetas no se explica por una causa natural (véase N.° 213). — 3. No es más justo pretender que los profetas alcanzaron tan grande ascendiente sobre sus contemporáneos porque supieron acomodarse a sus ideas y lisonjear sus sueños, pues al predicar el moteismo iban por el contrario contra sus instintos carnales y sus pasiones que con mucha frecuencia los arrastraban a la idolatría; al anunciarles que el culto del verdadero Dios, de el Dios de ellos, se extendería un día a todas las naciones del universo, no los lisonjeaban, antes al contrario, los desplacían, pues conocida es la repugnancia de este pueblo particularista y exclusivo en dar participación de sus privilegios a los gentiles que detestaban.

2. *EL TERMINO* de la tésis racionalista no es tampoco más sólido. Se sostiene que la idea mesiánica, una vez puesta en circulación por los profetas, ha trabajado a manera de *idea-fuerza* que se apodera de los espíritus, los caldea y produce una efervescencia tal, que la idea termina por convertirse en hechos; pero todo esto es *contrario a la historia*. El reinado de los profetas no ha durado más

que unos cuatro siglos; su voz que anunciaba el establecimiento del reino mesiánico, se ha dejado oir del siglo IX al V antes de Jesucristo, después, se calló de repente y por espacio de cuatro siglos ha permanecido muda, luego no se ha dado el progreso, el desarrollo de la idea como pretendía la ley de la evolución. Los racionalistas deberían, pues, explicarnos cómo el movimiento de opinión, la marcha de la idea, en una palabra, el profetismo, se detiene secamente durante 400 años y no reanuda su movimiento de evolución hasta la venida de Jesús. Pero no solamente la idea *no progresa*, sino que en vez de desarrollarse y precisarse, se *desvía del pensamiento de los profetas;* éstos habían hablado de una religión del porvenir, más espiritual y más elevada, de un culto del corazón en que el amor de Dios y de la justicia tendrían un puesto más preminente, y durante cuatro siglos los judíos se acantonan en un ritualismo estrecho, en una muchedumbre de observancias mezquinas que falsean las ideas proféticas. Los profetas habían anunciado el reino universal de Dios, y los judíos practican, como arriba dijimos, un exclusivismo celoso, que rehuye el trato con los otros pueblos, los desprecian y son despreciados a su vez y se adhieren a la parte material de las profecías en tal forma que no supieron jamás renunciar a esta interpretación grosera ni cuando la esperanza mesiánica se presentó ante ellos como un hecho consumado.

Concluyamos, pues, que la teoría de la evolución no explica la existencia de las profecías mesiánicas y por consiguiente la única explicación valedera es la *revelación divina.*

253. — 2.° Pero *objetan* aun los racionalistas: demos que hayan existido profecías mesiánicas, pero no han llegado a realizarse, los judíos no han conocido la felicidad temporal ni el restablecimiento del reino de Israel que los profetas les habían anunciado; por el contrario han asistido a la ruína de Jerusalén y han contemplado la dispersión a través del mundo.

Respuesta. — Conviene distinguir en las profecías un doble elemento: el elemento espiritual y el material. — *a)* Que el *elemento espiritual* que ocupaba el primer puesto se haya realizado, esto es lo que acabamos de demostrar (251). — *b)* En cuanto al *elemento temporal,* parece a primera vista que las profecías han fallado, pero no es así. Porque: — 1. las promesas de prosperidad material y nacional no constituían más que un *elemento secundario* en la esperanza mesiánica y no tenían otra finalidad que *servir de encuadramiento al*

elemento espiritual; era preciso que Dios acomodara sus revelaciones a la mentalidad de sus destinatarios; la parte excesiva que los judíos dieron en sus concepciones al elemento temporal prueba suficientemente que éllos jamás hubieran consentido en ser los propagadores del culto de Jahvé si no hubieran esperado al mismo tiempo la restauración de su reino temporal. — 2. Además, hay que notar que las promesas de Dios relativas a la felicidad terrestre y al restablecimiento del reino de Israel, fueron siempre condicionales, los profetas jamás dejaron de relacionar el porvenir temporal de los judíos con la fidelidad a Jahvé; luego no hay que maravillarse si los judíos perseverando en su orgullo y endurecimiento, obstinándose en no querer reconocer al Mesías hayan sido privados del beneficio de las promesas materiales que, como hemos dicho, tenían un carácter accesorio.

254. — 3.° Si las profecías hubieran sido *claras,* los judíos no habrían rehusado al menos en tan gran número el reconocer al Mesías que esperaban.

Respuesta. — Notemos, en primer lugar, que si Jesús no hubiera sido perseguido y rechazado por los suyos ni condenado a muerte, en una palabra, si hubiera sido reconocido por el pueblo judío, no sería el Mesías, pues los oráculos mesiánicos que anunciaban todo esto no se habrían cumplido. A pesar de todo, siempre puede uno preguntarse cómo los judíos en tan gran número han podido engañarse sobre la interpretación de las profecías, y cómo se explica que unos se hayan convertido al cristianismo mientras que otros se han obstinado en el judaismo. — "Los israelitas, dice el Abate de Broglie, que han resistido a la luz del Evangelio, los que no han querido recibir al Mesías estaban ya de antemano adheridos a la concepción de un reino temporal, y de tal manera lo estaban que no han querido desprenderse de ella, se atuvieron a esta idea hasta el punto de sacrificarlo todo, y cuando vieron que el Salvador se apartaba de sus pensamientos, le rechazaron. Los apóstoles, por el contrario, y los primeros discípulos de Cristo, aun teniendo esta idea, poseían un espíritu más sencillo, sumiso y dócil, habían reconocido en Cristo el carácter del Mesías y llenos de admiración por su santidad, por su sabiduría y sus obras incomparables, teniendo certeza de que era el Hijo de Dios, sacrificaron el propio pensamiento a su divina enseñanza y se dijeron: He aquí cómo nosotros entendíamos las profecías, pero tal vez nos engañábamos; y con repugnancia y sin duda con

pena, sacrificando su propio juicio, aceptaron en su sentido verdadero las palabras de Nuestro Señor; al principio habían resistido, se sometieron después, y el éxito les ha dado la razón" (1).

BIBLIOGRAFIA.—TOUZARD, art. *La religion juive* (Dict. d'Alès); *Sur l'étude des prophètes de l'Ancien Testament* (Rev. pr. d'Ap. 1907-1908); *L'argument prophétique* (Bloud). —Abbé DE BOGLIE, *Questions bibliques*; *Les prophéties messianiques* (Bloud).—S. PROTIN. *L'argument prophétique* (Rev. Augustinienne, 15 octobre 1909).—Mgr. PELT, *Histoire de l'Ancien Testament* (Lecoffre).—Mgr. MEIGNAN, *Les Prophètes d'Israël et le Messie*.—CONDAMIN, *Le livre d'Isaïe* (Lecoffre).—LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs* (Gabalda).—LE HIR, *Les prophètes d'Israël*.—Mgr. FREPPEL, *La divinité de Jésus-Christ* (Palmé).—Abbé FRÉMONT, *La divinité de Jésus-Christ et la libre-pensée* (Bloud).—HUGUENY, *Critique et catholique* (Letouzey).—BOSSUET, *Discours sur l'Histoire universelle*, deuxième partie, chap. IV. —LACORDAIRE, 41.o conférence.—MONSABRÉ, *Introduction au dogme catholique*, 16.e et 17.e conférences.—A. NICOLAS, *Etudes philosophiques sur le christianisme*, t. II (Vaton).—TANQUEREY, *Théologie fondamentale*.—VALVEKENS, *Foi et raison* (de Meester).

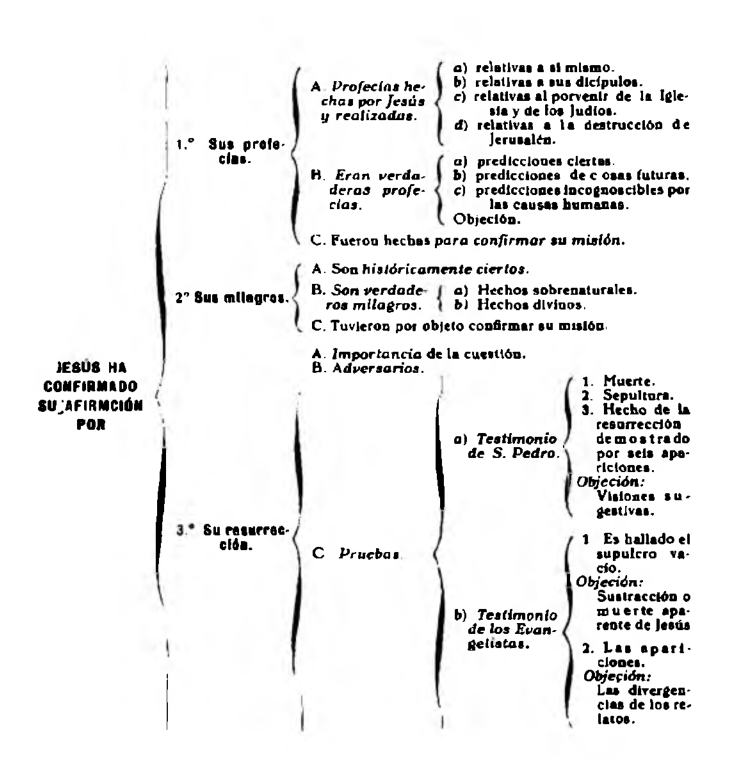
(1) «¿No es por ventura exactamente lo que pasa en nuestros días?—continúa el abate de Boglié (*Les prophéties mésianiques*, segunda conferencia). ¡Cuántas dificultades, cuántas objeciones contra la fe proceden del hecho de tener nosotros, a semejanza de los Judíos obstinados, un concepto de la religión que no es, en verdad, el concepto que Dios tiene de la misma! Muchas personas habían soñado una Iglesia desasida de todo vínculo terreno; cuando han visto que para atender a las necesidades de los ministros y del culto se pedía dinero, se han sentido impulsadas a abandonar una sociedad que no respondía a su ideal. Donde perciben el más pequeño escándalo, ya no reconocen allí la Iglesia y se retiran.

Otros niegan la Providencia. Dios es justo; de consiguiente debe castigar a los malos y recompensar a los buenos. Si no lo hace inmediatamente, Dios obra mal; no hay Dios. O bien dicen: Dios es bueno, y por tanto no debe imponer a los hombres más que una cierta cantidad de pruebas. Si la cantidad les parece excesiva, Dios ya no es bueno y, por consiguiente, Dios no existe. Esto es imitar la conducta de los judíos, es formarse cada uno una cierta concepción de Dios, de su Providencia, de su Religión y de su Iglesia, obstinarse en esta concepción y a ella sacrificarlo todo. Y al advertir y percatarse que Dios no se sujeta a estos deseos y a esta concepción, entonces se echa la culpa a Dios.

¿Qué hicieron los Apóstoles? Reconocieron y sintieron que Jesús era el Mesías, y desde el momento que reconocieron esta autoridad divina del Mesías, se abandonaron a su voluntad. Ellos aceptaron todo lo que él quiso, aun lo que más les repugnaba y lo que menos comprendían, como la idea de que el rey glorioso de Israel, el hijo de David, que debía reinar sobre las doce tribus y sobre todas las naciones, sería clavado en un patíbulo.»

Aunque este texto sea independiente del argumento apologético, con todo nos ha parecido interesante su inserción a causa de su carácter apologético de aplicación cotidiana.

CAPITULO IV. — **Jesús ha confirmado su afirmación por sus profecías, por sus milagros y por su resurrección.**



JESÚS HA CONFIRMADO SU AFIRMCIÓN POR

- **1.° Sus profecías.**
  - A. *Profecías hechas por Jesús y realizadas.*
    - a) relativas a sí mismo.
    - b) relativas a sus dicípulos.
    - c) relativas al porvenir de la Iglesia y de los Judíos.
    - d) relativas a la destrucción de Jerusalén.
  - B. *Eran verdaderas profecías.*
    - a) predicciones ciertas.
    - b) predicciones de cosas futuras.
    - c) predicciones incognoscibles por las causas humanas.
    - Objeción.
  - C. Fueron hechas *para confirmar su misión.*
- **2.° Sus milagros.**
  - A. Son *históricamente ciertos.*
  - B. *Son verdaderos milagros.*
    - a) Hechos sobrenaturales.
    - b) Hechos divinos.
  - C. Tuvieron por objeto confirmar su misión.
- **3.° Su resurrección.**
  - A. *Importancia* de la cuestión.
  - B. *Adversarios.*
  - C. *Pruebas.*
    - a) *Testimonio de S. Pedro.*
      - 1. Muerte.
      - 2. Sepultura.
      - 3. Hecho de la resurrección demostrado por seis apariciones.
      - *Objeción:* Visiones sugestivas.
    - b) *Testimonio de los Evangelistas.*
      - 1. Es hallado el supulcro vacío.
      - *Objeción:* Sustracción o muerte aparente de Jesús.
      - 2. Las apariciones.
      - *Objeción:* Las divergencias de los relatos.

DIVISION DEL CAPITULO

Jesús, para probar que decía verdad cuando afirmaba ser el Mesías (véase capítulo II), no se ha limitado a realizar en su persona y en su obra las profecías del Antiguo Testamento, sino que ha querido apoyar su palabra con señales aptas para justificar su misión y demostrar su origen divino. Estas señales son: 1.° las *profecías;* 2.° los *milagros;* y 3.° el *supremo milagro de su resurrección.* Trataremos estos tres puntos en los tres artículos siguientes.

Art. I. — **Jesús ha confirmado su afirmación por sus profecías**

Tres cosas son necesarias para que las profecías de Jesús tengan el valor de una señal confirmativa de su afirmación. Es necesario: 1.° que las predicciones hechas se hayan *cumplido;* 2.° que estos anuncios llenen las *condiciones de la verdadera profecía;* 3.° que hayan sido hechos en *confirmación* de su palabra o de la verdad de su misión.

§ I. — JESUS HA HECHO PREDICCIONES QUE SE HAN REALIZADO

255. — Todos los Evangelistas concuerdan en atribuir a Jesús el don de profecía, la facultad de adivinar los secretos de los corazones y leer en lo porvenir. Por testimonio de todos ellos sabemos que Jesús ha hecho profecías relativas: — 1.° a *sí mismo;* — 2.° a *sus discípulos;* — 3.° a *los destinos de la Iglesia y de los Judíos;* — 4.° a la *ruina de Jerusalén* y del *Templo* y al *fin del mundo.*

1.° **Relativamente a sí mismo.** — Jesús ha predicho su *pasión, muerte, y resurrección.* Un día que iba a Jerusalén con sus doce apóstoles "comenzó a anunciarles lo que debía sucederle: he aquí que subimos a Jerusalén y el Hijo del hombre será entregado a los príncipes de los sacerdotes, a los escribas y a los ancianos, le condenarán a muerte y lo entregarán a los gentiles y éllos le insultarán, le escupirán y le azotarán y le harán morir, y resucitará el tercer día" (Marcos, X, 32, 34). Es superfluo probar por el testimonio de los Evangelistas, que narran la pasión, crucifición y resurrección de Jesús, que estas predicciones se cumplieron al pie de la letra.

256. — 2.° **Con relación a sus discípulos.** — Jesús predijo la *traición de Judas,* la *huída de los apóstoles* y la *triple negación de Pedro.* Mientras se celebraba la cena, Jesús anuncia lo que debía acontecer: "En verdad os digo que uno de vosotros me ha de entregar; todos vosotros os escandalizaréis de mí en esta noche porque es-

crito está: heriré al pastor y se dispersarán las ovejas; pero cuando haya resucitado os precederé en Galilea. Tomando la palabra Pedro, le dijo: aunque todos se escandalicen de Tí yo nunca me escandalizaré; Jesús le dijo: En verdad te digo que esta noche, antes de que el gallo cante, me negarás tres veces" (Mat. XXVI, 21, 31, 34). — Jesús anuncia a los apóstoles las persecuciones que les esperan. "Desconfiad de aquellos hombres, porque os entregarán a los tribunales, os azotarán en sus sinagogas y seréis delatados y llevados ante los gobernadores y los reyes para dar testimonio de mí a ellos y a las naciones" (Mat. X, 17, 18). — Jesús predice a Pedro su futuro martirio y le anuncia: "por qué género de muerte glorificará a Dios (Joan, XXI, 18, 19)". Que el tiempo haya realizado estas predicciones es cosa tan cierta que no hay por qué detenerse en ella.

257. — 3.° **Con relación al porvenir de la Iglesia y de los Judíos.** — *a*) *PORVENIR DE LA IGLESIA.* — Jesús anuncia: — 1. La *venida del Espíritu Santo sobre los apóstoles* y la *admirable propagación de la Iglesia.* Próxima su ascensión, les dijo: "Recibiréis la virtud del Espíritu Santo, que descenderá sobre vosotros y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda la Judea, en Samaria y hasta los límites de la tierra" (Hechos, I, 8). Así Jesús predice que el reino de Dios, que tiene principios tan humildes, irá creciendo como el grano de mostaza que poco a poco llega a ser un gran árbol (Mat. XXIII, 32). — 2. Promete a su Iglesia la *indefectibilidad,* pues dice a Pedro: "Yo te digo que tu eres piedra, y sobre esta piedra edificaré mi iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella" (Mat. XVI, XVIII). Con la historia en la mano es fácil demostrar que la Iglesia ha tenido hasta nuestros tiempos el porvenir que Jesús le había predicho. — *b*) *PORVENIR DE LOS JUDIOS.* Jesús ha predicho que la *sinagoga sería rechazada y castigados los Judíos.* Por su obstinación en el mal los Judíos serán excluidos del reino y su lugar será ocupado por los gentiles; tal es el sentido de las dos parábolas, de los viñadores rebeldes y de las nupcias reales (Mat. XXI, 33 y siguientes; II, 2, 14). Estas profecías, sin duda, se han realizado.

258. — 4.° **Con relación a la ruína de Jerusalén y del templo, y al fin del mundo.** — Los tres primeros evangelistas, refieren una doble predicción de Jesús sobre la ruina de Jerusalén y la destrucción del templo, y asimismo sobre el fin del mundo (Mat. XXIV; Marc. XIII; Luc. XXI); y si los discípulos le preguntan: "¿cuándo tendrán

lugar estas cosas y qué signos habrá de su advenimiento y de la consumación de los siglos" (Mat. XXIV, 3), Jesús responde señalando cierto número de signos por los cuales se podrá reconocer la proximidad de estos acontecimientos. Ahora bien, aunque no podamos decir nada todavía sobre la realización de las señales indicadoras del fin del mundo, es cierto que la profecía sobre la destrucción de Jerusalén y del templo se ha verificado al ser tomada la ciudad por Tito en el año 70.

§ 2. — Las predicciones de Jesús son verdaderas profecías

259. — 1.° **Las predicciones de Jesús son verdaderas profecías.** — Los anuncios de que acabamos de hablar reúnen todas las *condiciones* de la profecía, por que son: — *a*) predicciones *ciertas* y no conjeturales, anuncian acontecimientos de una manera clara, no ambigua: Así Jesús predice no sólo su muerte próxima, sino también las circunstancias que la acompañarán; — *b*) son predicciones *de cosas futuras;* para afirmar lo contrario se habría de admitir que los Evangelistas habían compuesto las profecías después de realizados los hechos y que serían impostores, cuyo testimonio no es digno de fe. Pero nosotros hemos probado anteriormente que son historiadores sinceros y que su testimonio, considerado desde el punto de vista humano no es recusable; — *c*) son predicciones de cosas futuras *que no pueden conocerse por causas naturales,* pues se trataba de hechos que dependían de la libertad humana, de futuros contingentes que sólo Dios puede conocer. Los racionalistas objetan que Jesús, conociendo por una parte el odio y la envidia de los fariseos y por otra la timidez de sus apóstoles, podría perfectamente prever que sería condenado a muerte por sus adversarios y abandonado por los suyos. En cierta proporción es admisible la hipótesis, pero en rigor, si Jesús podía prever su condenación y la cobardía de sus discípulos, no podía conocer los detalles de su pasión y de su muerte, y aparte de esto ¿cómo Jesús hubiera podido conjeturar los admirables destinos de su Iglesia, y la ruina de Jerusalén y del templo?

260. — 2.° **Objeción.** — A esta última predicción los racionalistas y los modernistas objetan dos cosas: — *a*) de *una parte* pretenden que la *profecía* sobre la ruina de Jerusalén, es *obra de los Evangelistas* que escribiendo después de los hechos atribuyeron a Jesús una profecía que jamás había hecho; — *b*) *de la otra,* apoyándose en este pasaje: "En verdad os digo no pasará esta generación sin que todas

estas cosas sean cumplidas" (Mat. XXIV, 24, 34), y sosteniendo que se aplica al fin del mundo, de lo cual acababa de hablar, declaran que *Jesús ha cometido un error manifiesto*, por que anunció el fin del mundo y su venida gloriosa o parúsia (1) como hechos inminentes y de los cuales habían de ser testigos los de aquella generación a que él se dirigía.

Respuesta. — No se puede disimular que los pasajes que refieren la doble predicción de Jesús sobre la ruína de Jerusalén y el fin del mundo son aquellos cuya exégesis ofrece no pequeña dificultad. — *a*) En cuanto al primer ataque, que se refiere *al conjunto del lugar evangélico* y que acusa a los Evangelistas de haber *forjado ellos la profecía*, hemos de decir que no resiste un examen serio, pues no se podría pretender que nos hallamos en presencia de predicciones hechas a posteriori; porque hay en las narraciones tal trabazón de hechos y una confusión de cosas, que no se explicarían si la redacción se hubiera hecho después de los sucesos. Si los Evangelistas hubiesen escrito después de la ruína de Jerusalén, hubieran distinguido mejor entre ella y el fin del mundo y hubieran indicado con más claridad el hecho cuyos signos precursores adelantan. — Por otra parte el historiador Eusebio (Hist. Ecles. III, 5, 3), nos dice que los cristianos de la Judea recordando la predicción de Jesús, cuando vieron aproximarse los romanos, huyeron en número considerable a Pella, al otro lado del Jordán, y de esta manera escaparon a los horrores de la invasión.

b) La segunda objeción de los racionalistas y modernistas que pretenden que Jesús ha dado como inminente el *fin del mundo* y que *se ha equivocado*, tampoco tiene razón de ser. Sin duda, hubiera habido error si las palabras de Jesús "esta generación no pasará sin que se realicen estas cosas" se aplicaran al fin del mundo, pero no es así porque según una regla elemental de exégesis, los pasajes oscuros deben interpretarse a la luz de otros más claros; pero en el mismo discurso Jesús manifiesta que el día del juicio no es conocido de nadie, excepto de Dios (Mat. 24, 36); declara, además, que antes del fin del mundo el Evangelio se habrá predicado en todas las naciones del universo (Mat. XXIV, 14). He aqui, pues, dos pasajes que en la hipótesis recionalista se hallarían en contradicción flagrante con la primera predicción. Pero, ¿es admisible que por un lado afirme Jesús

(1) La palabra *parúsia* (del griego *parousia*, presencia) es sinónima de advenimiento (*adventus*, venida). Ambas significan la gloriosa venida de Jesucristo al fin del mundo.

que está próximo el fin del mundo cuando por el otro declara que no se conoce la época y que no tendrá lugar antes de que el Evangelio se haya predicado a todo el mundo, es decir antes de un lapso de tiempo necesariamente largo? De donde se sigue que aquellas palabras "*esta generación no pasará...*" deben entenderse de la *destrucción de Jerusalén* y no del fin del mundo y de su venida gloriosa.

Concluyamos, pues, con el P. Lemonnyer: "ni Jesús ha anunciado, ni los sinópticos le hacen decir que su advenimiento glorioso y el fin del mundo se producirán durante la vida de aquellos que le escuchaban, ni siquiera en un próximo porvenir. Puede ser, sin embargo, que algunas de sus palabras mal entendidas de los cristianos primitivos, bajo la acción de ideas y sentimientos, en las cuales no tenía parte Jesús, hayan contribuído a formar el estado de espíritu que nos revelan los escritores apostólicos relativamente a la parúsia... Lo que hay es, que Jesús no ha creído necesario desvanecer con declaraciones precisas las preocupaciones escatológicas de sus discípulos inmediatos... Se diría que más bien se aplicó al ponerlos en completa y viva incertidumbre respecto de la fecha lejana o próxima de su vuelta, multiplicando a la vez los llamamientos a la vigilancia y a la fidelidad" (Art. *Fin del mundo*. Dic. de Alés) (1).

§ 3. — Las predicciones de Jesús han sido hechas para confirmar su palabra.

261. — Las profecías hechas por Jesús están en *conexión estrecha con su misión;* Jesús ha profetizado para probar su misión divina, y por consiguiente la verdad de su afirmación. Muchas veces lo ha de-

(1) Para la interpretación de los textos de San Pedro (I Pet., 1, 6; II Pet., 3, 9, 15) y de San Pablo (I Thess., 4, 15-17; Thess., 1, 6-7; I Cor. 7, 29-31; 15, 51-53; Rom., 13, 11-12; Heb., 10, 25-31) que parecen anunciar como próximo el día de la parúsia, la Comisión Bíblica en su decisión de 18 de junio de 1915 dió los principios siguientes:

1.º Para resolver las dificultades que se encuentran en las epístolas de San Pablo y de los otros apóstoles en donde hablan de la parúsia, o sea de la segunda venida de Nuestro Señor Jesucristo, no es permitido al exégeta católico afirmar que los apóstoles, aunque bajo la inspiración del Espíritu Santo no enseñan error alguno, pueden con todo emitir en algún momento sus propias opiniones meramente humanas en las cuales es posible se introduzca error o ilusión.

2.º El apóstol San Pablo nada absolutamente ha dicho en sus escritos que no concuerde perfectamente, en lo que a la parúsia se refiere, con esta ignorancia de la cual Cristo afirmó que era común a todos los hombres.

3.º Cuando San Pablo escribe: «Nosotros, los vivientes que hemos quedado» (I Thess., 4, 15), de ninguna manera ha pretendido afirmar una parúsia de tal manera inminente que haya querido indicar que él y sus lectores serían de los fieles que en aquel momento vivirán aún y saldrán al encuentro de Cristo. (Véase *L'Ami du Clergé*, 6 mayo 1920.)

clarado formalmente a sus apóstoles. Después de predecir la traición de Judas, declara: "Os lo digo desde ahora, antes de que suceda a fin de que cuando haya sucedido *me reconozcáis por lo que soy* (Joan XIII-19). Asi mismo, después de haberles anunciado las persecuciones que les esperaban, añade: "Os he dicho estas cosas, para que cuando llegue su hora, os acordéis de que yo os las había predicho" (Joan XVI-4). Por lo que se ve, Jesús indica claramente el fin que se propone en sus profecías; quiere que los apóstoles crean con más firmeza en su palabra y en su origen divino al ver realizadas sus predicciones.

Conclusión.—Podemos pues concluir legítimamente que Jesús ha hecho predicciones que se han realizado, que tenían el carácter de verdaderas profecías, y que fueron hechas para probar su divina misión, luego Cristo es un *Enviado divino.*

Art. II.— Jesús ha confirmado su afirmación por medio de sus milagros

Seguiremos aquí el mismo procedimiento que en el artículo anterior. Tres cosas son necesarias para que los milagros atribuidos a Jesús, tengan el valor de una señal divina: 1.° que sean *históricamente ciertos;* 2.° que sean *verdaderos milagros;* 3.° que se hayan realizado *para confirmar su misión.*

§ 1. — Los milagros atribuidos a Cristo son históricamente ciertos.

262. — La certeza de los milagros atribuidos a Cristo se deriva del valor histórico de los Evangelios que los refieren. Hemos probado ya anteriormente (Núms. 223 y siguientes) que los Evangelistas son *dignos de fe* y que su autoridad humana es indiscutible: los escritores sagrados, estaban bien informados, pues dos de entre ellos, San Mateo y San Juan, eran apóstoles y por consiguiente testigos oculares; eran sinceros, cosa que ya nadie discute porque ningún crítico se atreve a considerar a los Evangelistas como impostores. Y no se pretenda que los milagros son *interpolaciones* introducidas en los Evangelios posteriormente pues una simple lectura del sagrado texto puede convencernos de lo contrario. Que los milagros pertenezcan a la *substancia misma de la historia evangélica* se puede probar:—*a*) Por el *lugar considerable* que ocupan en los Evangelios. Si no se tratara más que de dos o tres milagros, se podría tal vez admitir que habrían sido una adición posterior; pero como son más de cuarenta, las hipótesis de la interpolación es absolutamente inverosimil; — *b*) *Por el oficio*

que se les atribuye, en la historia evangélica. Suprimir los milagros de los Evangelios es rechazar la historia de Cristo; forman una partida tan esencial en ellos que sin los milagros, aquellos serían incomprensibles. Los milagros son los que explican, la *fe de los apóstoles* y de muchos judíos; así se dice que después del milagro de Caná "Sus discípulos creyeron en él" (Joan II.-11); que "Cuando estaba en Jerusalén en la fiesta de la Pascua, muchos creyeron en su nombre viendo los milagros que hacía" (Joan, II, 23). El día de Pentecostés, al dirigirse San Pedro a la muchedumbre, les recuerda los milagros realizados por Jeús (Hechos, II,22). ¿Cómo San Pedro se hubiera atrevido a citar los milagros de Jesús, si hubieran podido ser puestos en duda por sus oyentes? Por lo demás, ni los judíos contemporáneos de Cristo ni posteriores que escribieron en el Talmud, (1) ni los paganos enemigos de la religón cristiana: Celso, Porfirio, Hierocles, Juliano y otros han rechazado la realidad de los milagros de Jesús. Estos últimos se han contentado con atribuirlos a la magia y al comercio con los demonios, han repetido la acusación de los fariseos, esto es, que Jesús si echaba a los demonios, lo hacía en virtud de Beelzebú, príncipe de los demonios (Mat. XII, 24). Ante la notoriedad pública de los milagros y la no protesta de los judíos, no se han atrevido a decir que eran fábulas inventadas por la imaginación fecunda de los Evangelistas.

§ 2. — Los milagros obrados por Jesucristo son verdaderos milagros

263. — 1.º **Los milagros.** — Dejaremos a un lado los milagros obrados por Dios en favor de Jesús: Aparición de los ángeles a los pastores, aparición de la estrella a los Magos, su testimonio con ocasión del bautismo de Jesús, y de su transfiguración etc., etc.; hablaremos solamente de los milagros que Jesús mismo ha realizado para probar la divinidad de su misión. Ahora bien, los milagros que forman parte de la trama evangélica — más de cuarenta, como dijimos arriba — pueden dividirse en tres clases: *a*) *Milagros obrados sobre las substancias espirituales,* o en otras palabras, la *liberación de los posesos.* Jesús ha lanzado los demonios; los Evangelios refieren siete milagros de este orden; — *b*) *Milagros obrados sobre los elementos*

(1) La palabra *Talmud* es el nombre con el cual los judíos designan el conjunto de doctrinas y preceptos enseñados por sus doctores más autorizados. El Talmud representa pues la *tradición judía,* y es para nosotros una apreciable fuente de información para la historia del judaísmo posterior a Jesucristo.

y los seres privados de razón. En esta categoría hay que colocar: 1. La conversión del agua en vino en los bodas de Caná (Joan, II,1, 11). — 2. La tempestad apaciguada (Mat. VIII, 24, 26). — 3. Dos pescas milagrosas (Luc. V, 1, 11; Joan, XXI, 3, 11). — 4. La multiplicación de los panes (Mat. XIV, 15, 21; Marc. VI, 30, 44; Luc. IX, 10, 17; Joan. VI, 1, 15). — 5. La maldición de la higuera (Luc. XIII, 6, 9). — 6. Jesús andando sobre las olas (Mat. XIV, 25). — *c) Los milagros obrados sobre los hombres;* los Evangelistas no cuentan menos de quince curaciones corporales: curación de leprosos, de paralíticos, del siervo del Centurión, que tenía la mano seca; de hidrópicos, de sordo-mudos y de ciegos. A más de estas curaciones de enfermedades, Jesús ha resucitado tres muertos; el hijo de la viuda de Naim, la hija del Jairo y Lázaro.

264. — 2.° **Estos hechos son verdaderos milagros.** — Después de haber echado una rápida mirada sobre los milagros contenidos en los Evangelios, hemos de probar que estos hechos son milagros propiamente dichos; esto es, hechos *sobrenaturales y divinos.*

A. *SON HECHOS SOBRENATURALES.* — Recordemos lo que dijimos más arriba, a saber que los contemporáneos de Cristo y sus primeros adversarios gentiles, no han puesto en duda el aspecto sobrenatural de los milagros. — Es verdad, dicen nuestros *modernos racionalistas,* más su equivocación no tiene otra causa sino la ignorancia total de las leyes de la naturaleza. Al decir de estos últimos, los prodigios en cuestión se explican por causas naturales: — *a*) ya por la *habilidad e influencia moral del taumaturgo.* "La presencia de un hombre superior tratando al enfermo con dulzura y dándole por algunos signos sensibles la seguridad de su curación, es con frecuencia un remedio decisivo. ¿Quién osará decir que en muchos casos y cuando no hay lesiones caracterizadas el contacto de una persona exquisita no vale tanto como los recursos de la farmacia? El placer de verla cura; ella al menos da lo que puede, una sonrisa, una esperanza, y esto no es en vano". Así habla Renán en la *Vida de Jesús;* — *b*) ya por la *sugestión y el hipnotismo;* — *c*) ya por la *"fe que cura" the faith-healing,* como dicen los ingleses; esta última hipótesis es la preferida por muchos de nuestros adversarios actuales y en particular por los *modernistas* (Ed. Le Roy, Fogazzaro...), al menos para los hechos cuya realidad admiten, pues sabiendo muy bien que todos los milagros no se explican por la fe, no admiten la realidad histórica de aquellos hechos que no pueden explicar por esta hipótesis. Para pro-

bar el fundamento de esta teoría, se apoyan en que Jesús, antes de curar las enfermedades exigía la fe: "Si puedes creer todo es posible al que cree" (Mat. IX, 22), dice Jesús al padre de un joven epiléptico que le pide la curación de su hijo. "Hija mía tu fe te ha curado" (Marc. V, 34), dijo a la hemorroisa "Vete, tu fe te ha salvado" (Marc. X, 52), dijo también al ciego de Jericó.

Ninguna de las explicaciones precedentes es bastante a explicar el *conjunto de los milagros* contenidos en el Evangelio. *Decimos el conjunto de los milagros* porque o se admite el valor histórico de los Evangelios, o se le niega; si se rechaza, si se considera la parte que refiere los milagros como mítica o legendaria toda discusión es inútil; pero si se admite su valor no hay razón alguna para hacer una selección, rechazando tal milagro y reteniendo tal otro. Hecha esta aclaración afirmamos que los milagros no se explican: — *a*) ni por la *habilidad e inflencia moral del taumaturgo,* porque desde luego no vamos a tomar a Jesús por un prestidigitador; todo lo que conocemos sobre su carácter se opone a esta clasificación, y además por hábil que sea una persona, por mucha influencia moral que tenga sobre otra, es cosa clara que no podrá dar la vista a un ciego, ni el oído a un sordo ni el habla a un mudo; — *b*) ni por la *sugestión e hipnotismo.* Ya vimos (168) que la sugestión tiene muy estrechos límites con relación a los sujetos y afecciones que puede curar; carece de eficacia, sobre las enfermedades orgánicas, como la lepra, la atrofia, la ceguera, la hemorragia habitual; no se ve muy claro qué influencia puede tener la sugestión, para sosegar los vientos desencadenados ni para apaciguar repentinamente una tempestad. Añadamos a esto que Cristo obra sus milagros *instantáneamente* lo que jamás sucede en las curaciones debidas al hipnotismo y a la sugestión, que exigen tiempo y el empleo de ciertos medios; — *c*) ni por la *fe que cura.* Es falso que Jesús exija la fe en todos los casos; la exige en verdad, en aquellos que le vienen a pedir una curación, y esto es muy justo, pero no la exige en todas las circunstancias, ni del enfermo mismo, pues muchas veces obra los milagros a distancia, como sucedió a la Cananea; luego no se puede sostener que la fe de los enfermos ha sido siempre la causa de su curación. Por otra parte, la hipótesis de la *fe que cura* no puede aplicarse sino a un número de casos muy restringido, carece de valor para los milagros obrados sobre la naturaleza, no explica la tempestad calmada, ni la multiplicación de los panes, ni la resurrección de los muertos. Por lo mismo, los partidarios de esta teoría se

ven forzados a hacer una selección arbitraria en los materiales suministrados en la historia evangélica, y a rechazar contra las reglas del método histórico, todos los hechos que se hallan en oposición con sus prejuicios filosóficos.

B. *SON HECHOS DIVINOS.* — *a*) Acabamos de probar que los milagros atribuidos a Nuestro Señor están por encima de la naturaleza; no es necesario esforzarse mucho para demostrar que no pueden ser atribuidos al demonio, porque es evidente, que en su mayor parte sobrepujan toda potencia creada, como las tres resurrecciones que Jesús realizó, sin contar la suya. — *b*) Si Jesús hubiera empleado la virtud del demonio, no la hubiera utilizado seguramente para lanzar a los demonios, pues no es admisible que Satanás esté en oposición consigo mismo. — *c*) Y ¿cómo admitir que Jesús, cuya santidad está al abrigo de toda sospecha, haya podido emplear al demonio como agente? Por otra parte, todos los milagros tienen un carácter moral, son obras de bondad y de misericordia, (1) con frecuencia se dirigen a la santificación del alma más bien que a la curación de los cuerpos, propiedades que no tendrían las obras de Jesús si fueran efecto del poder diabólico.

Conclusión. — De lo que precede podemos concluir que los prodigios atribuídos a Jesús son verdaderos milagros; de donde se sigue que hay que reconocer en él la existencia de una fuerza sobrehumana, trascendente, sobrenatural; los que no aceptan esta conclusión se ven obligados a rechazar los hechos mismos o a poner en duda el valor histórico de los Evangelios.

§ 3. — JESUS HA OBRADO LOS MILAGROS PARA CONFIRMAR SU MISION

265. — A. Jesús no se contenta con afirmar que es el Mesías, sino que lo prueba por sus obras, particularmente por sus milagros: — *a*) A los *enviados de Juan Bautista* que le preguntan si él es el Mesias los remite a sus milagros (Mat. XI, 5). — *b*) A los *judíos* que le proponen la misma cuestión, responde: "Las obras que yo hago en nombre de mi Padre dan testimonio de mí" (Joan, X, 25.—*c*) antes de la *resurrección de Lázaro* declara que el milagro que va a realizar es para que el pueblo que le rodea crea en su misión (Joan, XI, 42).

(1) «Esto no son las *señales en el cielo* que los judíos demandaban... Todos los milagros tienen más de bondad que de poder y no tanto causan sorpresa a los espectadores cuanto les conmueven en el fondo de sus corazones». Bossuet, *Discurso sobre la Historia Universal*, cap. XIX, Jesucristo y su doctrina.

B. Los milagros de Jesús fueron interpretados en tal sentido por todos aquellos que los presenciaron. — *a*) *Por sus discípulos.* Hemos dicho antes, que ellos creyeron en Jesús a causa del milagro de Caná; — *b*) *por Nicodemus,* que le confiesa en los términos siguientes: "Maestro, nosotros sabemos que tú vienes de parte de Dios como doctor, porque nadie puede hacer los milagros que haces si Dios no está con él (Joan, III, 2); — *c*) *por el ciego de nacimiento* que a consecuencia de su curación cree en Jesús (Joan. IX, 38); — *d*) por la *muchedumbre en general* "que llena de admiración, decía: ¿no es este el hijo de David?" (Mat. XII, 23).

Conclusión. — Luego los milagros evangélicos son ciertos históricamente, son verdaderos milagros y han sido realizados para demostrar que Jesús era un *enviado de Dios,* por consiguiente, si este enviado de Dios dice que él es el Mesías, y que es el Hijo de Dios, en el sentido propio del término, su palabra es digna de fe, porque es inadmisible que Dios haya consagrado por su poder la palabra de un impostor.

Art. III. — Jesús ha confirmado sus afirmaciones por su Resurrección

266. — 1.° **Importancia de la cuestión.** — En el punto a que hemos llegado en la demostración cristiana y habiendo establecido la realidad histórica de los milagros de Jesús, podría parecer que ya estaba todo hecho y que el milagro de la resurrección no hace falta para atestiguar la misión divina de Cristo. Aun siendo esto verdad, es, sin embargo, del mayor interés para el apologista demostrar la resurrección por las pruebas más sólidas, para que no queden sin respuesta los ataques de los adversarios, pues a más de que es el prodigio de los prodigios, un *milagro profetizado* por Nuestro Señor mismo — por consiguiente *milagro y profecía* a la vez — ha sido siempre como el fundamento y la clave de la predicación cristiana. Los apóstoles han creído y predicado que Cristo resucitó de entre los muertos; San Pedro afirmó la resurrección de Cristo en términos formales en sus dos primeros discursos (Hechos, II, 24; III, 15). San Pablo, que vuelve muchas veces sobre este asunto, no vacila en decir a los Corintios, que su fe era vana si Cristo no había resucitado (I, Cor. XV, 17). De lo dicho se puede deducir cuán importante sea esta cuestión.

2.° **Planteamiento de la cuestión.** — Conviene, ante todo, determinar bien cómo se plantea la cuestión del milagro de la resurrección frente a la crítica moderna. Dos cosas son necesarias para que la

resurrección de Jesús tenga todo su valor apologético y pueda ser considerada como un *signo divino*: Es necesario: 1.° que el *hecho sea históricamente cierto;* y 2.° que se haya realizado para *confirmar la misión divina de Jesús.* No hace falta demostrar el carácter milagroso del hecho, pues nadie lo pone en duda; de aquí que sólo habrá dos párrafos.

§ 1. — La Resurreccion es un hecho historicamente cierto

267. — 1.° **Adversarios.** — El milagro de la resurrección ha encontrado en todos los tiempos numerosos enemigos, pero sólo van a ocupar nuestra atención los adversarios actuales. De una manera general se puede establecer como principio que la opinión de los enemigos del cristianismo ha estado siempre subordinada a sus prejuicios y pasiones; la de nuestros modernos racionalistas se deriva de su *filosofía que rechaza a priori todo milagro,* aún en el supuesto de que fuese aseverado por los testimonios más fuertes y más dignos de fe. "Hoy, dice M. Stapfer, para el hombre moderno una resurrección verdadera, el retorno a la vida orgánica de un cuerpo realmente muerto es la imposibilidad de las imposibilidades." (1) El asedio por parte de estos críticos está declarado de antemano y la sola cuestión que les preocupa es descubrir el punto débil para dar el asalto a la apologética católica. Este terreno han creído encontrarlo en la *crítica literaria e histórica.* Ahora ya no se dice: "nosotros no creemos en la resurrección porque el hecho es imposible, porque está fuera de las leyes de la naturaleza"; se contentan con afirmar: "todo hecho histórico debe ser probado por el testimonio de aquellos que le han podido conocer; pero la resurrección si se la quiere tomar como realidad histórica del mismo orden que la muerte, no se halla atestiguada sino por testimonios discordantes... la muerte, hecho natural y real, ha tenido testigos y podía ser referida; la resurrección, asunto de fe no se ha comprobado jamás... sólo se habla de visiones y las referencias que se dan de ella son contradictorias." (2) La resurrección es "una creencia cristiana, no un hecho de la historia evangélica. Y aunque se viera en ella un hecho de orden histórico estaríamos obligados a reconocer que este hecho no tiene la garantía de testimonios suficientemente seguros, concordantes, claros y precisos". (3) Como se puede

(1) Stapfer, *La mort et la resurrèction de Jesus-Christ.*.
(2) Loisy, *Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des evenements recents*
(3) Loisy, *Les Evangiles synoptiques.*

apreciar por estas dos breves alegaciones, se trata de negar el hecho de la resurrección en nombre de la *crítica histórica*, pues apoyándose en los testimonios que la relatan y oponiéndolos entre sí, se confía en anular uno de los fundamentos principales de la creencia cristiana. De esta manera ponen el testimonio de San Pablo en parangón con el de los Evangelistas, y como el primero es menos detallado y de fecha anterior, se pretende que representa la tradición primitiva, la cual no habría creído al principio más que en la inmortalidad de Jesús y no habría llegado a la fe en la resurrección corporal de Nuestro Señor, sino poco a poco y por etapas sucesivas, cuyas huellas se encuentran en las narraciones evangélicas. Vamos a ver si todas estas pretensiones están justificadas.

268. — 2.° **Pruebas de la resurrección.** — Los dos principales testimonios que nos refieren el hecho de la resurrección son por orden cronológico: — *a*) el *testimonio de San Pablo* consignado en la primera epístola a los Corintios, escrita, según la opinión de todos los críticos, entre el año 52 y 57 (1); y—*b*) el *testimonio de los Evangelios*, compuestos entre el año 67 y el fin del siglo primero.

A. *TESTIMONIO DE SAN PABLO.* — San Pablo, dijimos arriba, ha predicado frecuentemente la resurrección de Cristo, pero el pasaje más importante sobre esta materia se halla en su *Epístola a los Corintios* (I, Cor. XV, 14). Veamos los puntos principales de este pasaje: "Yo os recuerdo, hermanos, el Evangelio que os he anunciado... yo os he enseñado ante todo como *lo aprendí yo mismo*, que Cristo ha muerto por nuestros pecados, en conformidad con las Escrituras, que fué *sepultado* y que *resucitó* el tercer día, según las Escrituras, y se *apareció* a Cefas, después a los once. Luego se apareció una vez a más de 500 hermanos, de los cuales viven la mayor parte, y algunos ya murieron. También se apareció a Santiago, después a todos los apóstoles y por último se me *apareció* a mí como abortivo... pero si se predica que Cristo resucitó de entre los muertos, ¿cómo hay entre vosotros algunos que dicen no hay resurrección de los muertos? Si no hay resurrección de los muertos, Cristo tampoco ha resucitado, y si Cristo no ha resucitado es vana nuestra predicación y vana tam-

(1) Al establecer nosotros el *valor histórico* de los escritos del Nuevo Testamento, nuestro estudio se ha limitado a los Evangelios y no se ha tratado allí de las Epístolas de San Pablo, cuyo testimonio invocamos aquí. No ha sido esto una omisión. La razón por la cual no nos hemos detenido en demostrar la historicidad de la primera Epístola a los Corintios, es porque hasta ahora no ha sido puesta en duda por los críticos racionalistas.

bién vuestra fe." Del análisis imparcial de este texto se deduce que San Pablo afirma la muerte, sepultura y resurrección de Jesús: — *a*) la *muerte* de Jesús "Yo os he enseñado... que Cristo ha sido muerto por nuestros pecados conforme a las Escrituras" (1). La muerte de Jesús, la muerte redentora, Jesús inmolándose voluntariamente en la cruz para rescatar la humanidad culpable — he aquí el tema ordinario de la predicación del Apóstol; ahora bien, él declara que el hecho y la doctrina que con él se relaciona lo ha recibido de la tradición apostólica; — *b*) la *sepultura* de Jesús "Yo os he enseñado... que Cristo ha sido *sepultado*". El vocablo griego "etaphe", que usa San Pablo y que se ha traducido por "fué sepultado" designa generalmente entre los escritores sagrados del Nuevo Testamento una sepultura distinguida; este es el vocablo que usa San Lucas cuando habla de la sepultura del rico en la parábola de Lázaro (Luc. XVI, 22), y es también la palabra que encontramos en los *Hechos de los Apóstoles* (II, 29) a propósito de la sepultura de David. No se trata, pues, de un sepelio vulgar en la tierra como se pretende en la hipótesis de M. Loisy, según un fragmento de carta reproducido por *L'Univers* del 3 de junio de 1907, donde no vacila en afirmar que "El entierro por Jose de Arimatea y el hallazgo de la tumba vacía, a los dos días después de la pasión no ofrece ninguna garantía de autenticidad y hay derecho para suponer que en la tarde de la pasión el cuerpo de Jesús, fué descolgado de la cruz por los soldados y arrojado en alguna *fosa común*, donde no se le podría ocurrir a nadie ir a buscarlo para reconocerlo cuando hubiera pasado algún tiempo" (2). No sabemos en que texto se puede apoyar tal hipótesis; seguramente no en el vocablo *etaphe* empleado por San Pablo y que designa por lo menos una sepultura ordinaria; después de esto conjeturar que Jesús fué echado en la fosa común, no es ya crítica histórica, sino crítica imaginaria; — *c*) *el hecho mismo de la resurrección.* A decir verdad, este tercer pun-

(1) *Según las Escrituras.* Esta expresión repetida dos veces por San Pablo, es invocada equivocadamente por los racionalistas que se sirven de ella para desvirtuar el valor del testimonio. No hay motivo, en efecto, de maravillarse que los Apóstoles hayan tomado interés en mostrar los puntos de contacto entre la vida de Jesucristo y las profecías del Antiguo Testamento. A los ojos de los judíos que no juraban más que por las Escrituras y que ponían el argumento profético por encima de todo otro argumento, la concordancia entre otras predicciones de los profetas y los acontecimientos de la vida de Jesucristo tenía mucho más valor que el mismo testimonio de los Apóstoles, afirmando que habían visto a Jesús resucitado. Mas este recurso a las Escrituras nada quita a la verdad del testimonio, y los Apóstoles no dejaban de ser testigos bien informados y sinceros cuando los hechos que ellos relataban habían sucedido «según las Escrituras».

(2) Esta hipótesis ha sido renovada por M. Loisy en su grande obra *Les Evangiles Synoptiques.*

to es el que más importa al Apóstol, y el único que hace a la tesis que defiende. Sin embargo conviene observar enseguida que no trata San Pablo de probar la resurrección de Jesús, por nadie puesta en duda, sino de recordarla como una verdad admitida y de servirse de ella como de punto de apoyo para la demostración de otro dogma puesto en discusión. ¿Cuál es, con efecto, el *fin* de la primera Epístola a los Corintios? Es probar a los fieles de esta iglesia anteriormente Evangelizados por San Pablo, que los que entre ellos niegan la resurrección de los muertos están en el error y en el *ilogismo,* pues que admiten sin dificultad la resurrección de Jesucristo. Porque, según el pensamiento del Apóstol, estas dos cosas están eslabonadas y la una implica la otra. No se puede negar la resurrección de los muertos sin negar la resurrección de Cristo, y negar la resurrección de Cristo es dar un mentís al testimonio de los Apóstoles, es decir que han enseñado una falsedad, y que por consiguiente el cristianismo no tiene valor alguno. "Si los muertos no resucitan, Cristo tampoco ha resucitado, y si Cristo no ha resucitado, vana es vuestra fe" (I, Cor. XV, 16, 17). Dada la *finalidad* del Apóstol es muy natural que no insista en las *pruebas* de la resurrección de Cristo, le basta hacer una selección y retener aquéllas que son más a propósito para hacer impresión en sus lectores. Pero de los dos argumentos empleados por los Evangelistas; el sepulcro vacío, y las apariciones, es indudable que el primero tiene menor alcance que el segundo, puesto que el sepulcro vacío puede explicarse por otras hipótesis que la resurrección. San Pablo, pues, deja a un lado este primer argumento o por lo menos no habla de él, sino de una manera indirecta. Decimos, sin embargo, que sólo habla de una *manera indirecta* porque cuando declara que "Cristo ha *muerto,* que ha sido *sepultado,* y que *resucitó"* es, sin duda, el que resucita el mismo que murió y fué sepultado, y ¿cómo podría ser esto si el cuerpo hubiera permanecido en la tumba? Sin embargo, si el sepulcro vacío está en el pensamiento de San Pablo, hay que reconocer que el Apóstol no trata de sacar de ello ningún argumento, y se contenta en insistir en el hecho de las apariciones. Para probar, o mejor, para recordar a los corintios que *Jesús ha resucitado,* San Pablo invoca seis apariciones que divide en tres grupos: 1. En el primer grupo dos apariciones, la una a San Pedro y la otra a los doce; — 2. en el segundo, tres apariciones, la primera a quinientos hermanos, la segunda a Santiago, la tercera a todos los Apóstoles; — 3. en el tercero una sólo aparición, aquella con la

cual fué beneficiado él mismo. Todas las apariciones, por lo demás, están *puestas al mismo nivel*, pero se puede presumir que a los ojos de San Pablo la aparición a los quinientos hermanos tenía una importancia señalada porque en el momento en que escribía, unos veinticinco años después del suceso, la mayor parte de estos testigos vivían aún, y es una especie de apelación a su testimonio común, que San Pablo no teme dirigirles.

269. — **Objeción.** — Las apariciones, objetan los racionalistas, están puestas por San Pablo en la misma categoría; todas fueron del mismo orden, puesto que el Apóstol las escribe de la misma manera y emplea siempre las mismas palabras, el verbo *ophte* que se puede traducir, por la expresión "ha sido visto" o "se ha aparecido"; tal fué la aparición de Jesús a Saulo en el camino de Damasco, tales también las otras apariciones. Toda la cuestión está, pues, en determinar lo que pretende significar el Apóstol al decir que ha visto a Jesús resucitado. Ahora bien, San Pablo no puede querer significar que vió a Cristo vuelto a la vida en el cuerpo que había sido depositado en el sepulcro, él no vió más que una luz "un cuerpo de gloria" (Fl. III, 21) y aquella luz que él había visto no era una luz real y objetiva" él tuvo la sensación de ver sin que hubiera nada al alcance de sus ojos, estaba alucinado" (1); y ¿cómo se produjo esta alucinación? Es que, según M. Meyer, siendo hombre de genio, pero afectado de una enfermedad nerviosa, y acostumbrado a semejantes visiones, se hallaba corporal e intelectualmente predispuesto al prodigio del camino de Damasco. Las ideas de Jesús Mesías, de Jesús principio de vida, de Jesús viviente e inmortal se habían ido formando poco a poco y sin darse cuenta en *la subconciencia;* caminando hacia Damasco estas ideas repentinamente irrumpieron de la subconsciencia a la conciencia y entonces vió a Cristo en un cuerpo glorioso espiritualizado o neumático que proyectó sobre él una luz obcecadora, pero este cuerpo no era el cuerpo de Jesús vuelto a la vida. Todas las apariciones mencionadas por San Pablo, concluyen los racionalistas siendo de la misma naturaleza que la suya no han sido otra cosa que *visiones subjetivas.*

Refutación. — Admitimos con los racionalistas, como ya hemos dicho anteriormente, que las apariciones descritas por San Pablo están puestas en el mismo nivel, pero ¿es verdad que el Apóstol, al recordar la aparición de que fué testigo en el camino de Damasco quie-

(1) Véase Ladeuze, *La Resurrection du Christ devant la critique contemporaine.*

ra hablar de una *"visión subjetiva"?* El contexto indica todo lo contrario; el pensamiento íntimo del apóstol puede, con efecto, deducirse del fin que persigue en su Epístola. Queriendo combatir la opinión de algunos fieles de Corinto que negaban la *resurrección corporal* de los muertos, San Pablo quiere demostrar su existencia y naturaleza apoyándose en la resurrección de Jesús, luego su razonamiento hubiera sido falso si para probar que los muertos recobrarán sus cuerpos, sus *verdaderos cuerpos* aunque gloriosos y dotados de nuevas propiedades, hubiera comenzado por decir que la resurrección de Cristo que era su principio y ejemplar no había sido corpórea. Cuando declara que se le apareció Cristo resucitado, quiere decir, pues, que ha visto el mismo cuerpo que había muerto y había sido sepultado, idéntico al que tenía durante su vida terrestre, salvo la cualidad de cuerpo glorioso; tal es, no cabe duda, el fondo del pensamiento del Apóstol. — Está bien, replican los racionalistas, "los evangelistas y San Pablo no entienden narrar impresiones subjetivas, hablan de una presencia objetiva, exterior sensible, no de una presencia ideal y mucho menos de una presencia imaginaria, las condiciones de existencia de este cuerpo eran diferentes, pero era el mismo que había sido depositado en el sepulcro y que no estaba ya en él, a lo que se creía" (1): esto será verdad, pero según M. Loisy fué todo *pura alucinación o simple ilusión* de parte de los Apóstoles.

1. *Por lo que concierne al caso de San Pablo,* ¿puede decirse que él fué víctima de la alucinación? Es verdad que muchas veces en su vida tuvo visiones, pero siempre ha procurado distinguir entre ésta y aquellas; la visión del camino de Damasco era a sus ojos el fundamento de su vocación; él reivindicaba el título de Apóstol porque había visto a Cristo glorioso y se había encontrado con él y había oído su llamamiento. Jamás hubiera él osado prevalerse de este título si no hubiera tenido la convicción de que había visto a Cristo tan realmente como los otros Apóstoles, y que había oído su voz llamándole al Apostolado.

Sin duda, prosiguen nuestros adversarios, San Pablo fué sincero pero esto no impide el que fuese *víctma de la alucinación,* Aun persiguiendo a los cristianos se fué operando en el fondo de su ser un trabajo inconsciente, sospechó la posible verdad de la doctrina de Jesús, dudó de la legitimidad de sus persecuciones, en una palabra, tuvo remordimiento. Estas impresiones latentes en un principio en el in-

(1) M. Loisy, *Les Evangiles synoptiques.*

terior de su ser, surgieron súbitamente de la subsconsciencia al campo de la conciencia provocando alucinaciones de la vista y del oído y produciendo en su espíritu nuevas convicciones que determinaron su conversión. — *Pero nada de todo esto es histórico.* Este pretendido trabajo preparatorio para la conversión, realizado en la conciencia subliminar de San Pablo no aparece por ninguna parte, pues Saulo siempre obra de buena fe cuando persigue a los cristianos y cree hacer bien, defendiendo las tradiciones de sus mayores como lo ha declarado él mismo (Gal. I, 14); Hechos, XXVI, 9). Lo que hizo, lo hizo por "ignorancia" (I, Tim. I, 13); la hipótesis de los remordimientos no tiene ninguna base en los documentos escritos; sino que Saulo, en un instante, se halló convertido y creyó en aquél cuyos discípulos perseguía.

2. Pero supongamos, si se quiere, que San Pablo fué un alucinado; ¿se podrá decir que los *otros testigos*, que cita San Pablo y los Evangelistas *fueran todos alucinados?* No hay nada que favorezca esta suposición; las condiciones de número, de tiempo, y de circunstancias no permiten tal hipótesis. — 1. *El número.* No es razonable suponer que tantos testigos y de tan diferente carácter hayan sido víctimas en sus sentidos de una ilusión; porque no es una vez, sino muchas las que el Señor se muestra resucitado y no a una sóla persona, y no sólo se aparece a sus Apóstoles, sino a quinientos hermanos a la vez. — 2. *El tiempo;* las apariciones han tenido lugar a raíz de la muerte de Jesús, esto es, en un momento en que los discípulos estaban desamparados y sólo pensaban en ocultarse; en tal estado de espíritu, lo menos que podían imaginar es que el crucificado se les apareciese rodeado de gloria; luego las apariciones han debido imponerse de fuera en tales condiciones de objetividad que han determinado una fe irresistible en la resurrección. — 3. *Las circunstancias.* Es verdad que San Pablo no menciona circunstancia alguna; pero si nos atenemos a la exposición de los Evangelistas vemos que los Apóstoles se muestran incrédulos al principio y se figuran ver un espíritu. Jesús entonces les hace tocar sus llagas (Luc. XXIV, 37, 40; Joan, XX, 27), come delante de ellos (Luc. XXIV, 43), les hace notar que "un espíritu no tiene carne ni huesos" (Luc. XXIV, 39), permite a las santas mujeres abrazar sus pies (Mat. XXVIII, 9). ¿Se dirá todavía que las alucinaciones tal como se entienden han sido *verdaderas alucinaciones objetivas* producidas directamente por Dios para obtener la fe de los Apóstoles, en Jesús viviente y triunfante? Esta hipótesis

a más de no ser más histórica que las otras, es blasfema además, puesto que considera a Dios causa directa del error.

CONCLUSION. — Los ataques de los adversarios carecen de base sólida y tenemos derecho a concluir que según el ***testimonio de San Pablo,*** la resurrección es un ***hecho históricamente cierto,*** demostrado por ***seis apariciones.*** De éstas apariciones San Pablo puede certificar una, pues tiene conciencia de haber sido él el afortunado testigo; en cuanto a las otras, afirma haberlas conocido por referencias que se le hicieron al encontrarse por primera vez en Jerusalén con los Apóstoles, y particularmente con San Pedro y Santiago, tres años después de su conversión (Gal. I, 18), esto es, unos cuatro años después del acontecimiento mismo, si seguimos la cronología adoptada por M. Harnack que sitúa la conversión de San Pablo en el año mismo de la muerte de Jesús. Así, en una época tan próxima de los hechos, los apóstoles creían ya en la resurrección corporal de su maestro, luego es imposible admitir con la escuela mítica que la resurrección es una leyenda elaborada en la mitad del siglo segundo, ni con ciertos críticos contemporáneos (Loisy), que los Apóstoles y los discípulos ni han creído ni predicado que el cuerpo de su maestro había salido vivo del sepulcro, al tercer día después de su muerte y que los cristianos, no habrían llegado a esta fe sino desfigurando las creencias primitivas y las impresiones de los primeros discípulos.

370. — B. *TESTIMONIO DE LOS EVANGELIOS.* — Según el testimonio de los cuatro Evangelios, la fe en la resurrección de Jesús, nació de una doble causa: — *a*) del ***descubrimiento del sepulcro vacío;*** y ***b***) de las ***apariciones del resucitado.***

a) ***Argumento del sepulcro vacío.*** — Según la narración de los cuatro Evangelistas, las mujeres y los discípulos que se dirigieron al sepulcro para embalsamar a Jesús, encontraron el sepulcro vacío, la piedra que cerraba la entrada del sepulcro estaba apartada a un lado (Mar. XVI, 4), en el interior del sepulcro las ropas yacían en tierra, los lienzos y el sudario separadamente (Joan. XX, 7), el cuerpo de Jesús no estaba ya (Luc. XXIV, 3), un ángel les anunció la resurrección, los guardias, espantados, habían huido y fueron a anunciar la nueva a los príncipes de los sacerdotes, que les dieron una fuerte suma de dinero para que dijeran que los discípulos les habían arrebatado el cuerpo de Jesús mientras ellos dormían (Mat. XXVIII, 11, 13).

Así el primer argumento, invocado por los Evangelistas en favor

de la resurrección, está tomado del hecho que al día siguiente del sábado, domingo por la mañana, el cuerpo de Jesús había desaparecido del sepulcro donde había sido enterrado la antevíspera por José de Arimatea.

271. — **Objeción.** — El argumento del sepulcro vacío ha sido objeto en todos los tiempos, de los más vivos ataques por parte de los adversarios del cristianismo. — 1. *Algunos han admitido la materialidad del hecho* pero se han ingeniado en buscar explicaciones naturales: — 1. Los judíos del primer siglo recurrieron a la *hipótesis de la sustracción*; acusaron a los discípulos de haberse llevado el cuerpo de su Maestro, durante la noche, mientras que la guardia dormía. (1)—2. Entre los críticos modernos, *unos* han abandonado completamente la hipótesis de la sustracción por los Apóstoles, y así la *escuela naturalista* alemana (Bretschneider, Paulus, Hase) supuso que Jesús en la cruz no había muerto, sino que había padecido un deliquio, pero luego la frialdad de la tumba, la virtud de los bálsamos, y el fuerte olor de los aromas, le volvieron a la vida, y él entonces se desembarazó de los lienzos y sudarios que le cubrían la cabeza, y pudo salir del sepulcro gracias a un temblor de tierra que hizo caer la piedra que sellaba la entrada; enseguida pudo aparecer a sus discípulos, que le creyeron resucitado. Por el contrario *otros* han reproducido la hipótesis de la sustracción con algunas modificaciones. Como el abatimiento de los Apóstoles, aparta de ellos toda sospecha de impostura han supuesto que la sustracción había sido hecha por los judíos (2) que pretendían impedir la afluencia de visitantes o por el propietario del huerto que quiso limpiar su tumba del cuerpo muerto que se había instalado en ella (3) o ya por el mismo José de Arimatea que no siendo discípulo de Jesús y no habiendo prestado su sepulcro sino por caridad, pasado el sábado, se apresuraría a sacar el cuerpo y transportarlo a otro lugar. (4).

2. *No pocos han negado la materialidad del hecho* y han preten-

---

(1) Esta tesis no pudo resistir por mucho tiempo a la réplica de los apologistas cristianos. Así bien pronto los judíos dirigieron su acusación al hortelano del lugar donde estaba colocado el sepulcro, diciendo que había hecho desaparecer el cuerpo a fin de que las idas y venidas de los piadosos visitantes no echaran a perder sus hortalizas. (Tertuliano, *Tr. de Spectaculis.*)

(2) Alberto Reville y Eduardo Le Roy han supuesto que las autoridades judías detestaban a Jesús y no podían sufrir que tuviera él un sepulcro honroso, habían mandado quitar el cuerpo para que tuviese la misma suerte que la ley señalaba para los cadáveres de los ajusticiados.

(3) Renan, *Les Apotres.*

(4) Holtzmann, *La Vie de Jésus.*

dido que la relación del sepulcro vacío es una *leyenda* inventada por la segunda o tercera generación cristiana y quieren ver una prueba de ello en el silencio de San Pablo. Si San Pablo, dicen, cuyo testimonio es anterior al de los Evangelios no menciona el argumento del sepulcro vacío es porque no lo conocía, porque la leyenda aun no se había formado.

Refutación. — No nos entretendremos en responder largamente a aquellos que teniendo a los Apóstoles por impostores, afirman que fueron ellos los autores del rapto. ¿Qué interés podrían tener ellos en inventar la fábula de la resurrección, y hacer adorar como Dios a un seductor, del cual fueron ellos las primeras víctimas? Un tal proyecto, además, no era realizable, ¿cómo hubieran podido ellos sustraer el cuerpo de Jesús, por la violencia, por el soborno, o por la astucia? Ninguna de las tres hipótesis es bastante seria. La *violencia* no es admisible por parte de hombres que habían mostrado tan poco valor en el trance de la pasión de su maestro, el *soborno* no es posible sino con mucho dinero, y los apóstoles eran pobres, queda el tercer medio: llevarse el cuerpo por medio de la *astucia*. Se trataba, pues, de sorprender a los guardias valiéndose de algún camino secreto, o durante la noche cuando estuviesen dormidos rodar la piedra sin el ruido más leve, después, de arrebatar el cuerpo sin despertar a nadie y ocultarlo luego en un escondite bastante seguro para que no se le pudiera descubrir, pero tal empresa ¿no sobrepasa los límites de lo verosímil?

2. La hipótesis de la *muerte aparente* de Jesús ha caído hoy *en el más completo descrédito*, porque es necesario elegir: o se acepta la relación de los Evangelistas tal cual es, y entonces nada autoriza a creer que la muerte de Jesús no fué real, pues si los sufrimientos de la cruz y la herida de la lanza, no le hubieran hecho morir, seguramente hubiera muerto asfixiado por las cien libras de aromas y por la estancia en la tumba, o se mira la relación evangélica como una leyenda y entonces se cae en la objeción que niega la materialidad del hecho a la cual responderemos más adelante.

3. Decir que el *rapto ha sido obra de los judíos* es una hipótesis aún más absurda y en contradicción con los hechos; pues hay que tener en cuenta que los Apóstoles predicaron la resurrección de Jesús no sólo ante el pueblo, sino también ante los jefes de la nación. Pedro y Juan por esto fueron encarcelados y obligados a comparecer ante el tribunal judío (Hechos, IV, 1, 12). ¿Se concibe entonces el

silencio de los Sanhedritas? "La pieza convincente estaba entre sus manos; con un gesto, con una palabra, podían derrumbar la nueva fe cuyos rápidos progresos les inquietaba... Si los Sanhedritas se callaron, si no han opuesto un rotundo mentís, es porque no estaban en condiciones de presentarlo. Sin su consentimiento y sin su cooperación el sepulcro había sido despojado del difunto (1)". ¿Quién lo había quitado? "No fué un amigo; no fué un enemigo; tampoco fué un extraño. Desde más de diecinueve siglos se han agotado ya todas las hipótesis para escapar al milagro; a ninguna se la ha podido dar visos de verosimilitud. Sólo hay una respuesta posible. Cristo ha salido del sepulcro por sí mismo; ha resucitado corporalmente. (2)".

4. Tiene más fundamento la suposición de *que es una leyenda de la segunda o tercera* generación cristiana el hallazgo del sepulcro vacío (3)? ¿Cómo explicar entonces la fe de los apóstoles, la transformación total en ellos operada a poco de la tragedia de la cruz que tanto los había acobardado y desanimado? Si no hubo nada nuevo para alentarlos tras su profunda decepción, si la fe en la resurrección del Maestro se fué elaborando poco a poco ¿cómo se explica que los tímidos y cobardes en el curso de la pasión se hayan vuelto en seguida intrépidos y valientes para predicar la Resurrección hasta ofrendar el sacrificio de su vida? ¿Hay que creer en "estos testigos que se dejan degollar" o tomarlos por frenéticos y locos?

272. — *b*) *Argumento tomado de las apariciones.* — Mientras que el argumento del sepulcro vacío es sólo una prueba indirecta, pues admite otras explicaciones que la resurrección, las *apariciones* constituyen una *prueba directa.*

Si se comparan los dos testimonios de San Pablo y de los Evangelistas se pueden contar *once apariciones,* sin comprender la del cami-

(1) P. Rose, *Etudes sur les Evangiles*. Es esta, sin duda, la razón que ha determinado a los racionalistas contemporáneos a imaginar la hipótesis de la fosa común. Creen así escapar a la necesidad que les atañe de explicar porque los judíos no han confundido a los Apóstoles, presentándoles de nuevo el cadáver.

(2) Ladeuze, ob. cit.

(3) Los racionalistas suponen dos *estadios* en la formación de la leyenda. En el primer estadio hay las alucinaciones. Después de la grande prueba de la Cruz, el amor de los Apóstoles hacia su Maestro triunfa de su desaliento. Pedro, primero, y después los demás Apóstoles, sugestionados por Pedro, tienen visiones, en las cuales creen contemplar a Jesús resucitado. Tal es la primera etapa de la creencia en la resurrección en la cual sólo se trata de Jesús viviente e inmortal, etapa cuyo eco hallamos en el testimonio de San Pablo. En el segundo *estadio*, los Apóstoles, a fin de justificar su predicación, empiezan a materializar la fe en la sobrevivencia de Cristo. Para las necesidades de la causa que defienden, van forjando toda clase de *circunstancias* de la resurrección: el amortajamiento, la guarda del sepulcro, la invención del sepulcro vacío, Jesús mostrando sus llagas y haciéndolas tocar, etc.

no de Damasco. Dos apariciones mencionadas por San Pablo no figuran en los Evangelistas; la aparición a los quinientos discípulos y la de Santiago. El total de los apariciones referidas por los Evangelistas es de nueve, *siete* de las cuales tuvieron lugar en *Jerusalén* y sus alrededores y *dos* en *Galilea*. En el primer grupo — las *apariciones hierosolimitanas* —, se cuentan las apariciones: — 1. a María Magdalena (Marc. XVI, 9; Joan. XX, 14, 15); — 2. a las santas mujeres que volvían del sepulcro (Mat. XXVIII, 9); — 3. a San Pedro (Luc. XXIV, 34); 4. a los dos discípulos de Emmaüs (Marc. XXI, 12; Luc. XXIV, 13 y siguientes); — 5. a los apóstoles reunidos en el cenáculo, estando ausente Tomás (Marc. XVI, 14; Luc., XXIV, 36 y siguientes; Joan. XX, 19, 25). Estas cinco primeras apariciones tuvieron lugar en la Pascua; — 6. ocho días después, en Jerusalén todavía, Jesús se apareció a los once Apóstoles, presente Tomás, a quien invita el Señor a tocar sus llagas de manos y costado (Joan. XX, 26, 29); — 7. en Galilea, se apareció a siete discípulos en el lago de Tibériades (Joan, XXI, 1, 14); después — 8. a los once apóstoles sobre una montaña de Galilea (Mat. XXVIII, 16, 17); — 9. En fin, la última aparición, inmediatamente antes de la Ascensión, tuvo lugar en el monte Olivete, a presencia de todos los apóstoles reunidos (Luc. XXIV, 50).

273. — **Objeción.** — Se objetan, contra el argumento sacado de las apariciones, las divergencias que ofrecen los relatos evangélicos. — 1. Se hace notar que los evangelistas no están acordes en el *número* de mujeres que fueron al seplcro ni en el *número* de ángeles que vieron. — 2. Pero se invoca sobre todo la *llamada* oposición entre los autores sagrados sobre el *lugar* de las apariciones. Según los críticos liberales y racionalistas, habría en los relatos evangélicos como *dos tradiciones* sobrepuestas e inconciliables: la una representada por San Mateo y San Marcos, situando las apariciones en Galilea conforme al mensaje que el ángel transmite a las santas mujeres para los apóstoles, la mañana de la resurrección; la otra representada por San Lucas y San Juan, poniendo el teatro de las apariciones exclusivamente en Judea.

Refutación. — 1. Estas *divergencias* prueban la independencia de los historiadores, en vez de debilitar sus relatos: versan, además, sobre puntos secundarios, como el *número de mujeres*, el *número de ángeles;* pero dejan intacto el *hecho* mismo de la resurrección; donde aparece con evidencia que las *variantes* en los *permenores* no impi-

den en manera alguna la *identidad del fondo*. — 2. La oposición que se señala entre los Evangelistas a propósito del *teatro* de las apariciones no es tan evidente como se afirma, pues no se ha demostrado la existencia de dos tradiciones distintas, la de Jerusalén y la de Galilea, y mucho menos, que cada evangelista sólo conociera una de las dos tradiciones. ¿Cómo se puede pretender que San Mateo, que con San Marcos representa la tradición de Galilea, ignore la tradición de Judea, si le vemos referir una aparición de Jesús a las santas mujeres en el momento en que se retiraban del sepulcro? (Mat. XXVIII, 8, 9). El final de San Marcos trae también dos apariciones en Jerusalén, pero no queremos insistir en este hecho, pues nuestros adversarios consideran apócrifo este final. El Evangelio de San Juan, tomado en su totalidad, con su apéndice, refiere apariciones de Judea y de Galilea. Unicamente San Lucas se limita a las apariciones en la Judea. Luego, en definitiva, exceptuando este último, los otros tres Evangelistas conocen los dos teatros de apariciones de Cristo, y el exclusivismo que se quisiera encontrar en sus narraciones no existe realmente más que en el espíritu de los críticos racionalistas.

Por lo demás, podemos observar que la mayor parte de las divergencias se explican perfectamente por el fin diverso que se propusieron los Evangelistas. Así San Mateo, escribiendo para el *mundo judío* en el cual se susurraba que los discípulos habían quitado del sepulcro el cuerpo de Cristo, muestra la inverosimilitud de una tal acusación, por el relato de la guardia puesta en el sepulcro y por el hecho de haber sido sellada la piedra del mismo. San Marcos, escribiendo para el *mundo romano*, muy aficionado a las formas jurídicas, explica primeramente que la muerte de Jesús fué comprobada oficialmente por una encuesta de Pilatos con el Centurión encargado de la ejecución de la sentencia, y después insiste sobre la incredulidad de los discípulos que no querían dar fe al relato de María Magdalena. San Lucas, escribiendo para el *mundo griego*, en el cual el testimonio de las mujeres no era válido en justicia y en el cual la resurrección de los muertos era considerada como un absurdo, no menciona más que las apariciones a los hombres (a los dos discípulos de Emaús, a Pedro, a los Once y a sus compañeros) y aporta una serie de detalles materiales a fin de demostrar que el cuerpo resucitado de Cristo no era un fantasma, sino un cuerpo *real*, puesto que se dejaba tocar y comía y bebía en presencia de todos. Siguiendo, pues, caminos diferentes, los Evangelistas se apropiaron cada uno lo que entraba de lleno en su plan particular y lo que más podía convenir a sus lectores: sería, por tanto, un error manifiesto el concluir que ellos *ignoraban los hechos que dejan de referir* en sus escritos.

Conclusión. — Así, del examen de documentos, resulta que desde los primeros días, los apóstoles, tanto por el descubrimiento del sepulcro vacío, cuanto por las apariciones, creyeron que su Maestro había resucitado y se lo representaron superviviente, no sólo en su alma inmortal, sino también *en su cuerpo*. Ellos creyeron que su cuerpo no quedó en el sepulcro sino que vivía de nuevo y para siempre transformado y glorificado (1).

(1) V. Lepin, *Christologie*.

§ 2. — El milagro de la Resurreccion se hizo para confirmar la mision divina de Jesus.

274. — La *conexión* entre la resurrección de Jesús y su misión divina es tan patente que jamás ha sido objeto de controversia. Entre los adversarios del cristianismo y sus apologistas, el debate ha tenido lugar, pero únicamente sobre el *hecho* de la resurrección; pues siempre se dió como indiscutible que si Jesús había resucitado, su misión era Divina, era el Mesías, el Hijo de Dios.

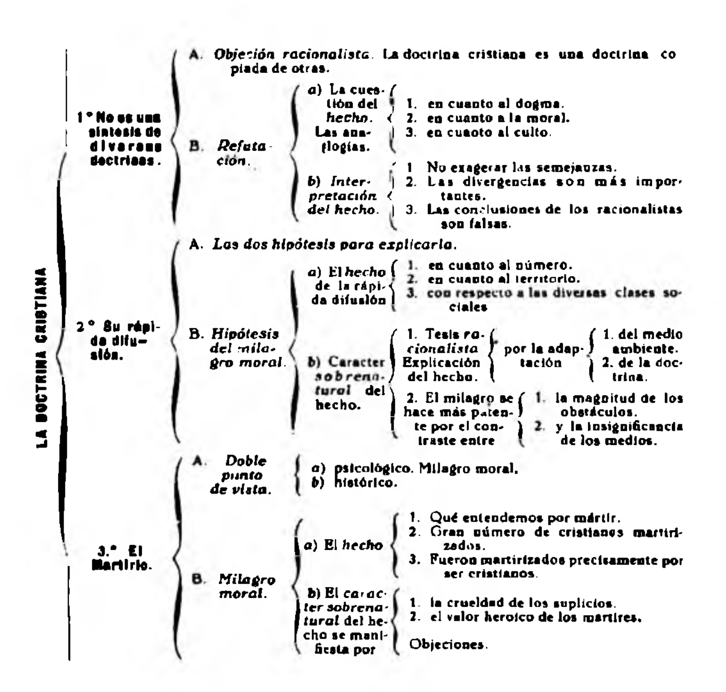
Luego no hace falta entretenernos demasiado en este punto. El pensamiento de Jesús de relacionar el milagro de la Resurrección con su misión Divina, se desprende: — 1. de que él ***predijo este acontecimiento*** varias veces, como señal reveladora del Mesías: "Entonces (tras la confesión de Pedro) comenzó a enseñarles (a los apóstoles) que era preciso que el Hijo del hombre sufriera mucho... que fuera condenado a muerte y que resucitaría al tercer día" (Marc. VIII, 31). En otras tres ocasiones Jesús predijo su muerte y resurrección (Marc. IX, 8, 9, 30; X, 32, 34): — 2. del hecho que, en dos ocasiones Jesús *apelara a su resurrección* futura como el único signo que se daría para probar su misión. — 1) Un grupo de fariseos le pide un *signo de su misión*: "Maestro, quisiéramos ver un prodigio tuyo". El respondió: "Esta generación mala y adúltera pide un signo, y no se le dará otro que el del profeta Jonás; pues así como Jonás estuvo tres dias y tres noches en el vientre del pez, así el hijo del hombre estará tres días y tres noches en el seno de la tierra. — 2). Otra vez, cuando acababa de expulsar a los mercaderes del Templo, los judíos admirándose de que obrara de aquella manera, le piden un signo que le autorice a usar de tal proceder. Jesús responde en estos términos: "Destruid este templo y yo lo reedificaré en tres dias." Los judíos contestaron "¡Cuarenta y seis años se emplearon en levantar este templo y tú lo quieres reconstruir en tres días! Pero Jesús hablaba del templo de su cuerpo; y cuando resucitó, sus discipulos recordaron estas palabras de Jesús (Joan, II, 18, 22).

Conclusión. — Así el único signo que Jesús quiso dar a sus enemigos sobre su misión divina fué su resurrección; y como ella es *un hecho históricamente cierto*, podemos concluir que Cristo nos ha dejado el testimonio más auténtico y más grande de su origen divino.

BIBLIOGRAFIA.—Sobre las profecías y los milagros.—*Les Vies de Jésus-Christ*, par l'abbé FOUARD, Mgr. LE CAMUS, le P. DIDON, le P. BERTHE.—LEMONNIER, art. *Fin du monde* (Dict. d'Alès).—LEPIN, *Jésus, Messie et Fils de Dieu*.—BATIFFOL, *Six leçons sur l'Evangile* (Bloud).—FILLION, *Les miracles de Notre-Seigneur Jésus-Christ*.—DE BONNIOT, *Les miracles de l'Evangile* (Etude 1888).—BOURCHANY, PÉRIER, TIXERONT, *Conférences apologétiques* (Gabalda).—Mgr. FREPPEL, *La divinité de Jésus-Christ*.—COUGET, *La divinité de Jesús-Christ*.—FRAYSSINOUS, *Défense du christianisme, Des miracles* (Le Clere).—LACORDAIRE, 38.e conférence.—MONSABRÉ, 28.e, 29.e, 36.e conférences, *Inrtoduction au Dogme*.

Sobre la Resurrección.—MANGENOT, *La Résurrection de Jésus* (Beauchesne).—LADEUZE, *La Résurrection du Christ devant la critique contemporaine* (Bloud).—CHAUVIN, *Jésus est-il ressuscité?* (Bloud).—LEPIN, *Christologie* (Beauchesne).—LEBRETON, art. Sur la *Résurrection*, Rev. pr. d'Ap., mai 1907.—LESETRE, *Jésus ressuscité*, Rev. du Clergé français, 1907. *L'Ami du Clergé*, Année 1923, numeros 36, 44, 49.—BOURDALOUE, *Sermon sur la Résurrection*...

CAPITULO V. — La Doctrina cristiana, su rápida difusión. El martirio.



LA DOCTRINA CRISTIANA

- **1.° No es una síntesis de diversas doctrinas.**
  - A. *Objeción racionalista.* La doctrina cristiana es una doctrina copiada de otras.
  - B. *Refutación.*
    - a) La cuestión del *hecho*. Las analogías.
      1. en cuanto al dogma.
      2. en cuanto a la moral.
      3. en cuanto al culto.
    - b) *Interpretación del hecho.*
      1. No exagerar las semejanzas.
      2. Las divergencias son más importantes.
      3. Las conclusiones de los racionalistas son falsas.
- **2.° Su rápida difusión.**
  - A. *Las dos hipótesis para explicarla.*
  - B. *Hipótesis del milagro moral.*
    - a) El *hecho* de la rápida difusión
      1. en cuanto al número.
      2. en cuanto al territorio.
      3. con respecto a las diversas clases sociales
    - b) Caracter *sobrenatural* del hecho.
      1. Tesis *racionalista*. Explicación del hecho. por la adaptación
         1. del medio ambiente.
         2. de la doctrina.
      2. El milagro se hace más patente por el contraste entre
         1. la magnitud de los obstáculos.
         2. y la insignificancia de los medios.
- **3.° El Martirio.**
  - A. *Doble punto de vista.*
    - a) psicológico. Milagro moral.
    - b) histórico.
  - B. *Milagro moral.*
    - a) El *hecho*
      1. Qué entendemos por mártir.
      2. Gran número de cristianos martirizados.
      3. Fueron martirizados precisamente por ser cristianos.
    - b) El *caracter sobrenatural* del hecho se manifiesta por
      1. la crueldad de los suplicios.
      2. el valor heroico de los mártires.

      Objeciones.

DIVISION DEL CAPITULO

275. — Ahora que hemos examinado los títulos del fundador del cristianismo y hemos demostrado que Jesús es el Mesías anunciado por los Profetas, parece superfluo poner de relieve *la cualidad de su doctrina*, pues hay motivos suficientes para prejuzgar que es *trascendente*, como efecto de un enviado divino. Pero teniendo que hablar en el segundo artículo de la *excelencia* de la doctrina cristiana (véase núm. 285), omitiremos de momento esta cuestión. De todas maneras es imposible dar en un manual de Apologética, a esta prueba de la divinidad del cristianismo (*criterio intrínseco*) el desarrollo que le convendría, pues esto nos llevaría demasiado lejos y por eso nos tomamos la libertad de remitir a nuestra "*Doctrina Católica*".

Colocándonos únicamente en el terreno de la *Apologética defensiva* nos limitaremos a responder a una objeción que los racionalistas sacan de la historia comparada de las religiones. Cuando hablamos de las *falsas religiones*, intencionadamente hicimos resaltar las *semejanzas* que se daban entre ellas y el cristianismo, ahora volvemos a esa materia para desvanecer definitivamente la objeción racionalista que quisiera presentar la doctrina cristiana como una *doctrina copiada* y sin individualidad propia. Después de esto estudiaremos las *circunstancias históricas* del cristianismo, su desarrollo en el espacio y en el tiempo, o en otros términos, su rápida difusión por el mundo y su maravillosa vitalidad a través de los siglos, y a despecho de los obstáculos numerosos que ha encontrado en su paso y particularmente las violentas persecuciones que trataron de sofocarlo en su cuna; este último punto nos llevará a la cuestión del *martirio*. Este capítulo comprenderá, pues, tres artículos: 1.° En el primero estableceremos el *carácter original* de la doctrina de Cristo. 2.° En el egundo hablaremos de su *maravillosa propagación*. 3.° Por último trataremos del *martirio*.

Art. I. — La doctrina cristiana no es una síntesis de otras doctrinas

266. — 1.° **Objeción racionalista.** — Vimos anteriormente (número 142) que los *racionalistas*, apoyándose en la *doctrina de la evolución*, asignan al sentimiento religioso un origen enteramente humano donde no cabe lo sobrenatural ni la revelación. Partiendo de este principio que éllos erigen en dogma, estudian las diversas religiones como

instituciones humanas y hacen destacar con cuidado los puntos de semejanza para sacar de ellos las conclusiones siguientes: que todas las religiones son de la misma naturaleza, que se han influenciado recíprocamente, que el judaismo y el cristianismo no son religiones más originales que las otras, y que en particular el cristianismo es una *religión copiada,* que ha extraído su dogma, su moral y su culto, ya del judaismo, ya de las doctrinas filosóficas de Grecia y Roma, o ya señaladamente de las más antiguas religiones, como el zoroastrismo, el budismo, el mitracismo, en una palabra, que es una síntesis *de las doctrinas de los demás pueblos.*

277. — **Refutación.** — Así los historiadores recionalistas de religiones después de haber notado los puntos de convergencia que hay entre el cristianismo y las otras religiones se creen con derecho a concluir que el cristianismo es culpable de *plagio* y que por consiguiente no podría reivindicar un *origen divino,* pues que habría tomado su doctrina de religiones que él mismo declara de origen humano. Para responder a estas objeciones conviene distinguir dos cosas: la *cuestión de hecho* y la *interpretación del hecho,* o si se prefiere la materialidad del hecho y las conclusiones que de él se sacan.

A. *LA CUESTION DE HECHO.* — Con el fin de probar que el cristianismo no tiene individualidad propia y no es una religión original, los racionalistas ponen de relieve las semejanzas que existen entre su doctrina y las otras doctrinas anteriores filosóficas o religiosas; he aquí las principales *analogías* que señalan en el triple terreno del *dogma,* de la *moral* y del *culto.*

a) *Dogma.* — Según los racionalistas bien se trate de las verdades *naturales* o de las *sobrenaturales,* nada hay en el cristianismo que no se encuentre ya en otra parte. — Así los filósofos de la antigüedad griega y latina como Sócrates, Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca, etcétera, han enseñado más o menos claramente la existencia de un Dios único, de una providencia que gobierna el universo, de un alma espiritual y libre destinada a una supervivencia donde recibirá el premio de sus buenas acciones o el castigo de sus faltas. De una manera más concreta se enseñan estas verdades en los libros sagrados de los judíos. — 2. Pasemos ahora a los dogmas que parecen constituir el *fondo original* de la religión cristiana; a saber, los tres grandes misterios de la *Trinidad, Encarnación* y *Redención,* y ésta con su corolario obligado, el *sacrificio.* Pues bien, dicen los racionalistas, no sólo estos dogmas no son nuevos y pertenecen todos más o me-

nos a las religiones de la India, sino que también las circunstancias históricas, lo que se podía llamar *los alrededores de los dogmas* son como una reedición de lo que se lee en los libros sagrados de las mas antiguas religiones. Nosotros hemos señalado estos diferentes puntos en el capítulo de las falsas religiones (V. 191 y siguiente), los reproduciremos aquí brevemente. En el mitracismo el joven dios Mitra nace en una cueva como Jesús, pero donde se encuentra mayor parentesco con el cristianismo es en las religiones de la India. Krisna, dios encarnado del hinduismo, es adorado a su nacimiento por pastores, y algún tiempo después debe, como Jesús, sufrir el destierro. Buda, a su vez, nos recuerda muchos rasgos de la vida de Jesús: antes de acometer su predicación y de dar comienzo a su misión de libertador, pasa cuatro semanas en la soledad, donde soporta los asaltos del demonio tentador Mara. Los libros sagrados de Persia cuentan igualmente una tentación de Zoroastro. Añadamos, en fin, que la misma resurrección de Jesús no es un hecho único en la historia de las Religiones, pues tiene como paralelos, la muerte y resurrección de tres jóvenes divinidades, Osiris, Adonis y Atys.

b) *Moral.* — La moral cristiana tampoco presentaría, según los racionalistas, un carácter más original; sería en gran parte una adaptación de la moral estoica, y de la moral de Zoroastro. Aun más, el cristianismo tampoco sería original en el terreno del *ascetismo.* Los consejos evangélicos — el celibato voluntario, la pobreza voluntaria, y la vida en común — serían prácticas ya conocidas antes del Evangelio, pues ya vimos que el budismo ha tenido sus monjes mucho tiempo antes del cristianismo (véase núm. 195).

b) *Culto.* — 1. Se pretende encontrar los *siete sacramentos* en el mitracismo; el budismo y el brahamanismo tienen también la confesión de faltas; la comunión que forma parte integrante del sacrificio eucarístico se halla en los cultos paganos por la costumbre de participar en las víctimas inmoladas a la divinidad. — 2. *el culto de los Santos y de las imágenes* corresponde, nos dicen, al culto de los Dioses y de los ídolos. — 3. El cristianismo ha tomado del paganismo todos sus *ritos y ceremonias;* adora y suplica a la Divinidad de la misma manera, por los mismos signos exteriores, por idénticos gestos y aun por iguales fórmulas. Los ex-votos que recubren las paredes de las iglesias célebres y que son señales de favores obtenidos se encuentran de la misma manera en el paganismo: los monumentos de acción de gracias eran copiosos en el templo de Esculapio en Epidau-

ro y junto al templo de Júpiter en Dodona. Luego, concluyen los racionalistas, en este punto como en los otros, la religión cristiana no ha introducido ninguna novedad, es una copia evidente de los otros cultos.

278. — B. *LA INTERPRETACION DEL HECHO.* — De las semejanzas que existen entre el cristianismo y las otras religiones, los racionalistas se apresuran a sacar como conclusión que el primero es un plagiario; pero es esto precisamente lo que se debería demostrar, porque es claro, el plagio no se presume, debe probarse. Ahora bien, es cosa fácil anotar las *semejanzas* pero es más difícil establecer la *filiación*. Repitiendo la división, dogma, moral y culto, vamos a ver cómo esta filiación no existe, o si existe hay razones que la explican y la pueden justificar.

a) *Dogma.* — 1. Que las verdades *naturales*, como la unidad e inmortalidad del alma, hayan sido enseñadas por filósofos anteriores al cristianismo se concibe muy bien, pues la razón puede por sus propias fuerzas descubrir estas verdades. Podríamos, sin embargo, hacer notar que raras veces han sido conocidas sin amalgama de error. Así Platón, aún admitiendo una divinidad suprema, profesa el dualismo; Aristóteles rechaza la providencia; Séneca parece, más que otra cosa, panteista, y casi todos han representado a la divinidad como sometida al ciego Destino. Pero también se objeta que el monoteismo, la inmortalidad del alma, la creencia en una vida futura, eran ya los *elementos esenciales de la religión judía*. En verdad, será una contradicción querer sacar de esto partido contra el catolicismo, pues este es el primero en admitir como uno de sus dogmas no solamente su parentesco sino su filiación respecto del pueblo judío. Por lo demás las semejanzas no pasan de allí, y si quisiéramos hacer resaltar las divergencias entre las dos religiones, establecer el contraste entre el rigorismo, el orgullo y la justicia austera de los fariseos por una parte, y por otra la bondad, humildad, y caridad inagotable de Jesús, obligaríamos a nuestros adversarios a confesar que la religión cristiana, aun siendo un perfeccionamiento de la judía, ha realizado un tal progreso sobre ella que puede ser considerada como una religión completamente nueva y original.

2. *El punto importante* de la objeción racionalista concierne evidentemente a los tres dogmas de la *Trinidad, Encarnación y Redención*, esto es, lo que parece ser el fondo propio de la religión cristiana. Notemos primeramente que estos tres dogmas *tienen su fundamen-*

to en los libros sagrados del nuevo Testamento y en particular en los Evangelios. Para demostrar que el cristianismo ha copiado estos dogmas sería necesario probar que los documentos de la revelación no tienen carácter original sino que llevan señales de importación extraña; pero si comparamos nuestros libros sagrados con los de la India y Persia, comprobaremos fácilmente, por la crítica interna, que los primeros no han sido influenciados por los segundos. Por otra parte las semejanzas señaladas ¿son tan completas que se pueda decir que los dogmas del cristianismo han sido copiados? "No consisten casi siempre en simples analogías muy lejanas de tal manera que se dan entre los elementos correspondientes del cristianismo y de los otros cultos tantas divergencias como semejanzas? Nosotros hallamos en muchas religiones la idea de una trinidad divina, pero entre las tríadas paganas, vagas y cambiantes, compuestas generalmente de un padre, de una madre y de un hijo y la concepción de la Trinidad cristiana media un abismo. Sobre un gran número de materias es posible comprobar al lado de semejanzas, diferencias por lo menos tan grandes como aquellas(1). Tal vez podríamos admirarnos que la *idea de un libertador* se encuentre fuera del cristianismo; que Sakya-muni, por ejemplo, se haya hecho pasar antes de Jesús por Salvador de la humanidad. Pero conviene recordar que la esperanza mesiánica había rebasado las fronteras del territorio judío; esta idea de la cual los profetas habían sido los ardientes propagadores había penetrado por todas partes; hacía por lo demás, como de eco a los sentimientos del corazón humano. A la vista de sus miserias y de sus faltas, ante el miedo de los castigos futuros ¿no concibe el hombre casi instintivamente el deseo y la esperanza de la liberación? "Y ¿qué sucede, dice el Abate de Broglie, cuando los hombres animados de estos sentimientos se encuentran privados del beneficio de la revelación verdadera y de la religión divina? Ocurre naturalmente que se ponen a buscar lo que les falta, que lo crean o lo imaginan según sus luces y sus fuerzas; sintiendo la necesidad de una revelación estos hombres escucharán al primer profeta que llegue, sin comprobar sus títulos; sintiendo la necesidad de un libertador escucharán a aquel que les diga que él quiere y puede salvarlos; sintiendo la necesidad de emociones religiosas, organizarán ceremonias y cantos capaces de inspirárselas; creyendo en lo sobrenatural se dirigirán a los seres invisibles para obtener de ellos la salud y las riquezas... así se desarrollarán las falsas

(1) Abate de Broglié, *Problemes et conclusions de l'histoire des religions.*

religiones, donde habrá siempre una parte de impostura, y donde el bien estará mezclado con el mal". (1) En cuanto a las *circunstancias históricas de los dogmas,* esto es, lo que se refiere a la vida y actos de los fundadores, las aproximaciones señaladas más arriba distan mucho de ser desfavorables al cristianismo. Sin hablar del mitracismo que se propagó en el imperio romano en la misma época que el cristianismo y que los apologistas cristianos pudieron acusar de plagio sin que nadie los desmintiera (v 191), no se podría mirar la vida de Buda como modelo sobre el cual los Evangelistas habrían calcado la vida de Cristo. Per el contrario, la biografía de Sakya-muni es relativamente moderna en la literatura de la India y su redacción definitiva no se hizo antes del siglo XII de nuestra era. Para demostrar que el cristianismo es tributario del budismo sería necesario probar que los libros actuales que contienen la vida de Buda son idénticos a los originales; pero esto no se ha hecho todavía. Tampoco hay por qué detenernos en el paralelismo que se ha querido establecer entre la resurrección de Jesús, cuyas pruebas indiscutibles adujimos anteriormente, y la muerte y resurrección de los dioses mitológicos, Osiris, Adonis y Atys, los cuales no son más que símbolos destinados a figurar la sucesión de las estaciones, la muerte aparente de la naturaleza en el invierno y su resurrección en primavera.

b) *Moral.* — La moral cristiana no tiene en manera alguna la pretensión de presentarse en todos sus extremos como una moral nueva. Los preceptos fundados en la naturaleza de las cosas, e impuestos por la razón, no pueden ser su propiedad exclusiva, luego no hay que admirarse de las relaciones que pueda tener ella con las otras morales, como la de los estoicos o la de Zoroastro. Pero la moral cristiana las aventaja, tanto en el *conjunto de sus preceptos* y de *sus consejos,* como en los motivos que la inspiran. Así aún que los estoicos recomiendan la práctica del bien como la condición única de la felicidad, no persiguen, sin embargo, más que la felicidad propia, no conocen la misericordia en orden al prójimo; por otra parte imponiéndonos como primer deber el suprimir el sentimiento, para no escuchar más que la razón, van contra la naturaleza humana y nos proponen una moral impracticable. No se podrá poner en duda cuánto mejor y más humana es la moral de Cristo basada en el amor de Dios y del prójimo, compasiva con la debilidad e indulgente con los desfallecimientos siempre remediables, por el arrepentimiento y el dolor. Pero

(1) Ibid.

se dice aun, que existen en la India *monjes* que han practicado los consejos evangélicos antes y tan bien como los ascetas cristianos. No tenemos inconveniente en admitirlo, pero de esto únicamente se puede concluir que la naturaleza humana ha sido lo mismo en todos los tiempos y en todos los climas, y que siempre ha habido almas selectas que han aspirado a un ideal de perfección y han descubierto los mismos medios de llegar a ella porque eran los mismos instintos religiosos los que las impulsaron.

c) *Culto.* — 1. No responderemos a la objeción que se saca de las semejanzas que puedan existir entre los siete sacramentos cristianos y los *siete grados de iniciación* mitríaca, pues el mitracismo no es anterior al cristianismo, y habiéndose extendido en Roma ha podido entrar fácilmente en contacto con la religión de Jesús y copiar sus ritos. — 2. En cuanto al *culto de los Santos y de las imágenes* que comparan con el *culto de los Dioses y de los ídolos* uno y otro se explican por la tendencia de la naturaleza humana "a multiplicar los objetos de culto y elegir objetos visibles de veneración religiosa, esta tendencia entregada a sí misma, ha producido en la antiguedad pagana el politeismo y la idolatría. En la historia del cristianismo estas mismas aspiraciones gobernadas y dirigidas por el Espíritu Santo y por la Iglesia han encontrado su satisfacción en el culto de veneración hacia los Santos, distinto del culto de adoración, que se reserva a Dios sólo, y en el uso legítimo de imágenes que de ninguna manera son ídolos" (1). Si ha sucedido a veces que la distinción entre el culto de Dios y de los Santos no ha sido suficientemente establecida porque el culto de un Santo ha reemplazado pura y simplemente al culto de un dios local sin que haya cambiado la manera de venerar al uno y de adorar al otro, son esto abusos imputables a la ignorancia de los recién convertidos y no a la misma religión. — 3. Se alega, por último, la *identidad de ceremonias* del culto cristiano y del culto pagano para acusar de plagio al primero. De suponer que la liturgia cristiana haya tomado todos sus ritos secundarios ya del culto judío, ya del culto pagano, es decir del medio en el cual penetraba y que los haya adaptado a sus necesidades no por esto habría que acusarla de plagio. Las ceremonias en cuanto son formas exteriores por las cuales el hombre se propone dirigir sus homenajes a la divinidad pertenecen al dominio público. ¿Por qué se habría de rehusar a la verdadera religión el derecho de usar, por ejemplo, el incienso, las

(1) Abate de Broglié, ob. cit.

procesiones, los cantos, los ornamentos sacerdotales, so pretexto de que otros cultos anteriormente los habían usado? Siendo la naturaleza humana en todas partes la misma, ¿por qué encontrar extraño que traduzca sus sentimientos de una manera idéntica? "El hombre que se siente culpable y desgraciado, se vuelve, naturalmente hacia su creador, hacia una potencia invisible capaz de libertarle; a cualquier raza que pertenezca, es casi seguro que implorá la misericordia divina con los mismos sentimientos y casi con las mismas palabras. La actitud de oración, las manifestaciones exteriores de respeto y de humildad son con poca diferencia las mismas en todas partes: levantar las manos al cielo, arrodillarse; cuanto más grande es el deseo de obtener una gracia, más se insiste repitiendo la misma fórmula en una especie de letanía... es muy natural que se lleve solemnemente en procesión las imágenes de aquello que se quiere exponer a la veneración pública; la purificación real o simbólica por medio de abluciones, la transmisión de un poder o de una influencia por la imposición de manos y muchas otras prácticas religiosas, son algo que están muy en conformidad con las disposiciones de la naturaleza humana. Es pueril el maravillarse de las semejanzas en tal materia y de anotarlas apresuradamente como si se tratara de un gran descubrimiento, o el dejarse llevar por algunas semejanzas exteriores entre ciertas imágenes y concluir enseguida que allí hay una imitación" (1).

CONCLUSION. — Todo esto nos conduce a la doble conclusión siguiente: — 1. que los *puntos de semejanza* entre el cristianismo y las otras religiones anteriores no son tan característicos como desearían los historiadores racionalistas de las religiones; que las divergencias son a veces más importantes que las semejanzas; y — 2. que las conclusiones adoptadas por los racionalistas exceden a las premisas, y por consiguiente que el cristianismo no puede ser acusado de plagio en ningún punto a no ser en cuestiones tales como las verdades de orden natural y los accesorios del culto que forman parte del patrimonio común de la humanidad.

Art. II. — **La rápida difusión del Cristianismo**

279. — **Estado de la cuestión.** — La *rápida difusión* del cristianismo, siempre ha sido considerada por los apologistas como un sólido argumento de su *origen divino.* Esto, no obstante, la cuestión no ha sido siempre mirada bajo el mismo ángulo. En el rápido vuelo del

(1) **Condamin, Art. *Babylone et la Bible* (Dict. d'Alès).**

cristianismo todos reconocen la mano de la Providencia, pero como ésta tiene un doble modo de obrar, pues rige el mundo ya valiéndose de *las causas segundas* ya *prescindiendo de ellas* o *superándolas*, de aquí la divergencia en la interpretación de los hechos.

Los apologistas que adoptan la *primera hipótesis* conceden una importancia muy grande a las *circunstancias que favorecieron* la propagación del cristianismo. Del admirable encadenamiento de las causas segundas que ha permitido a la religión nueva una rápida penetración se remontan a la suprema Causa "que prepara los efectos en las causas más lejanas" (2), de la misma manera que del orden del mundo se puede concluir la existencia del sabio ordenador. Tal hipótesis, aunque supone la acción continua de Dios, excluye el milagro, pero es perfectamente sostenible. Tiene, sin embargo, un inconveniente en nuestros tiempos, y es que presta armas a los adversarios que partiendo de aquí, exageran por una parte las circunstancias favorables a la rápida difusión del cristianismo y por la otra atenúan los obstáculos que se oponían a sus avances para probar que la propagación del cristianismo se explica sin dificultad por *causas naturales* y sin la intervención de Dios.

La *segunda hipótesis*, que es la que expondremos, sin negar a las causas humanas la parte que les toca, las mira como impotentes para producir tales efectos si no se supone la intervención de un *elemento divino;* en otros términos, pretende que no hay proporción entre los medios empleados y los resultados obtenidos, hay un *milagro de orden moral.*

Pero ¿qué se entiende por *milagro del orden moral?* Para fijar el sentido de esta expresión conviene recordar que todos los seres obedecen las leyes propias de la naturaleza: los seres inconscientes, las leyes necesarias; los seres racionales las leyes donde la libertad entra en acción. Así, de las lecciones que la historia deduce de la marcha de los acontecimientos, resulta que puede considerarse como una ley

(1) Bossuet, *Discurso sobre la Historia Universal*, 3.ª parte, c. VIII. La importancia que Bossuet atribuye a la acción de las causas segundas no es de ninguna manera en menoscabo de la acción divina, pues es Dios precisamente quien prepara la *serie* y la *sucesión* de las cosas por la acción de las causas segundas y él es quien dispone el encadenamiento de las mismas para la realización de su plan eterno y de lo que llama Bossuet su *política celeste*. (Serm. sobre la Providencia.) Nada, pues, se ha abandonado al acaso. Lo que llamamos azar según nuestros inciertos cálculos, es un designio concertado en un consejo más alto, es decir, en este consejo eterno que encierra todas las causas y todos los efectos en un mismo orden. De esta manera todo concurre al mismo fin; y es por falta de entender el conjunto, por lo que nosotros hallamos el azar o alguna irregularidad en los acontecimientos particulares.

moral que una muchedumbre de hombres no cambia de opinión ni de costumbres cuando sus pasiones, sus intereses y sobre todo, su vida, están en juego. Si se produce el cambio, hay que atribuirlo a la intervención especial de Dios y no a las causas segundas, y por consiguiente hay que recurrir a la hipótesis del milagro moral. De donde se sigue que el *milagro moral* es cualquier hecho que no explicándose por las leyes ordinarias de la historia, supone como condición necesaria la intervención especial de Dios.

Para demostrar que está bien fundada esta hipótesis, debemos establecer: 1.° el *hecho* mismo de la difusión rápida del cristianismo, y 2.° el *carácter sobrenatural* de este hecho.

§ 1. — EL HECHO DE LA RAPIDA PROPAGACION DEL CRISTIANISMO

280. — La propagación del cristianismo puede ser considerada en su aspecto *numérico* y *geográfico*, o bajo el concepto de *expansión social*.

1.° **Desarrollo numérico y geográfico.** — Presentándose el cristianismo como religión universal importa mucho distinguir entre el *número* de los recién convertidos y la importancia del *territorio* conquistado.

A. *EL NUMERO.* — Nuestra investigación sobre la expansión numérica del cristianismo se detendrá en los principios del siglo IV. En esta época, con efecto, las conquistas de la nueva religión si no son definitivas han adquirido, sin embargo, tal importancia que han obligado al poder imperial representado por Constantino, primero a la tolerancia, por el Edicto de Milán (313), después a la benevolencia y por último a la protección oficial. Desde este momento es difícil determinar, en el desarrollo del cristianismo cada día más intenso, lo que se debe a las causas segundas, esto es, a los auxiliares humanos y lo que parece implicar una intervención señalada de Dios, o en otros términos, el milagro moral no es discernible sino en los tres primeros siglos en que el cristianismo, entregado a sus propios recursos, encuentra en su camino obstáculos humanamente insuperables.

a) *En el siglo primero.* — Tenemos para informarnos sobre la marcha del Evangelio el testimonio de autores sagrados y el de autores profanos. — 1. *Testimonio de autores sagrados.* El cristianismo tuvo su nacimiento inmediatamente después de la venida del Espíritu Santo, el día de Pentecostés. Los Hechos de los Apóstoles refieren

que en los dos primeros discursos de San Pedro se convirtieron 5.000 personas (Hechos. II, 41; IV, 4); además nos hablan de millares de judíos convertidos" (Hechos, XXI, 20). En el Apocalipsis (I-11) se hace mención de siete iglesias; los progresos de la nueva doctrina son tan rápidos que el *final de San Marcos* confirma que, según la orden dada por Jesús de anunciar el Evangelio del reino al mundo entero (Mat. XXIV, 14. "los discípulos partieron y predicaron en todas partes" (Mat. XVI, 20). San Pablo, a su vez, entre el 53 y 57, esto es, alrededor de 20 años después de la Ascensión del Señor, no vacila en escribir a los Romanos que "su fe es anunciada por todo el munmo" (Rom. I, 8). — 2. *Testimonio de los autores profanos.* Tácito y Suetónio hablan de los numerosos cristianos que perecieron en la persecución de Nerón en el año 64.

b) En el siglo 2°. — 1. En el comienzo del siglo segundo, hacia el año 112 tenemos el interesante *testimonio de Plinio el joven.* Después de haber recorrido, en funciones de legado imperial, las extensas provincias de Bitinia y del Ponto, escribe una carta-relación a Trajano; en ella le expone su sorpresa de haber encontrado "numerosos cristianos de toda edad, sexo y condición y de haber comprobado que los templos de los dioses estaban casi desiertos, los sacrificios desde mucho tiempo interrumpidos y las víctimas destinadas a los dioses no hallaban apenas quien las comprara. — 2. *Testimonio de los Padres.* San Justino, filósofo célebre de la escuela de Platón, convertido al cristianismo, declara en su *Diálogo con Trifón* que "no hay una sola raza de hombres bárbaros o griegos o de cualquier nombre que se suponga, Scitas que viven en sus carros, o nómadas que habitan en tiendas de campaña, entre los cuales no se invoque el nombre de Jesucristo". San Ireneo, hacia el año 170, queriendo probar la unidad de la Iglesia, la presenta extendida por todo el universo: "Son diversas las lenguas en el mundo, escribe, pero la tradición de la fe es la misma en todas partes; ni las iglesias que se levantan en Germania tienen otra fe u otra tradición, ni las que se hallan en Iberia o entre los Celtas ni las que existen en el Levante, ni las de Egipto y Libia, ni las que se encuentran hacia el centro del mundo (es decir hacia la Palestina)". Al fin del siglo segundo, hacia el año 197, Tertuliano escribe en su *Apologéticon,* C. XXXVII, 124: Somos de ayer y lo llenamos todo, vuestras ciudades, vuestras casas, vuestros castillos, vuestros municipios, las asambleas, los mismos campos, las tribus, las decurias, el palacio, el senado, el foro, sólo os hemos de-

jado los templos"; y el mismo Tertuliano agrega más adelante: "es evidente que si los cristianos quisieran rebelarse serían más temibles que los mauritanos, los partos, o los marcomanos y si trataran solamente de abandonar el imperio los paganos quedarían espantados de su soledad, habría tal silencio y tal estupor que parecería que el mundo había muerto". Que en las palabras de Plinio el joven, lo mismo que en las de San Justino, de San Ireneo y de Tertuliano haya un poco de exageración o énfasis oratorio, no es cosa improbable, pero la amplificación no equivale a la falsificación de la verdad; la prueba de ello es que más tarde , hacia el año 212, el mismo Tertuliano escribiendo al pro-Cónsul de Africa, Scapula, para protestar contra la renovación de la persecución, habla de "la inmensa multitud de cristianos que forman ya casi la mayor parte de cada ciudad" palabras que no se explicarían y que, en tales circunstancias, serían muy impropias si fueran abiertamente contra la realidad.

c) En el siglo tercero. Uno de los más preciosos testimonios del siglo tercero es el de Orígenes, que después de haber escrito en su *IX Homilía sobre el Génesis* que no había casi ningún lugar que no hubiera recibido la semilla de la palabra divina, confesaba, con la lealtad digna de un historiador moderno, que "estaba lejos aun el fin del mundo, pues que el Evangelio no se había predicado aun en todas partes". Debemos aducir otro testimonio de la misma época, aunque menos preciso y mesurado que el precedente, y es el de San Cipriano, que compara la iglesia de su tiempo al sol, cuyos rayos iluminan todo el mundo, a un árbol, cuyas ramas cobijan toda la tierra, a un río que derrama sus aguas por todas partes. Así llegamos al principio del siglo IV donde oímos de una parte al pagano Porfirio que se queja de encontrar cristianos por doquiera, y de la otra al historiador Eusebio, Obispo de Cesárea, proclamando que Cristo es adorado en el mundo entero. Además, los muchos Concilios — se enumeran más de 50 antes del Concilio ecuménico de Nicea, en el 325 — que se celebraron en todas partes, en Roma, en Africa, en las Galias, en España, en Grecia, en Palestina, etc., son pruebas evidentes de que el cristianismo estaba ya en pleno florecimiento, antes de la conversión del Emperador Constantino.

281. — B. *EL TERRITORIO CONQUISTADO.* — Los documentos que contienen la historia del cristianismo en los tres siglos primeros nos lo muestran extendido por todo el vasto imperio Romano que abarcaba casi toda la Europa y una gran parte de Africa y de Asia

Si se clasifican las provincias con relación al número de cristianos que contenían, M. Harnack piensa que se pueden dividir en los cuatro grupos siguientes: — *a*) El primer grupo, donde el cristianismo contaba casi la mitad de la población formando así la religión dominante, comprende el Asia Menor actual, la parte Sur de la Tracia, la isla de Chipre, la Armenia, la Ciudad y territorio de Edesa. — *b*) El segundo prupo se compone de provincias donde el cristianismo ha ganado una parte notable de la población, y puede rivalizar con las otras religiones; éstas son: Antioquia y Celesiria, Egipto y Tebaida y sobre todo Alejandría, Roma con una parte de la Italia Central y de la Meridional, el Africa pro-consular, Numidia, España, la mayor parte de Grecia y la costa Meridional de la Galia. — *c*) El tercer grupo lo forman provincias donde el cristianismo estaba poco difundido, y comprende la Palestina, Fenicia y la Arabia, algunos distritos de la Mesopotamia, el interior de la Península Griega con las provincias Danubianas, el norte y este de Italia, la Mauritania y la Tripolitania. — *d*) El cuarto grupo, compuesto de provincias donde el cristianismo es muy raro o casi inexistente, comprende las ciudades antiguas de los Filisteos, las costas norte y noroeste del mar Negro, el oeste de la alta Italia, el centro y el norte de la Galia, Bélgica, Germania y Retia, y tal vez la Bretaña y la Norica.

282. — **Difusión social.** — Después de haber establecido la expansión numérica y geográfica del cristianismo interesa saber cuál era la *calidad* o el *valor social* de sus adeptos; porque es cosa sabida que si el número es una fuerza, también es una fuerza la calidad. En principio, siendo el cristianismo una religión universal, se dirige a todas las clases de la sociedad. — 1. Pero es innegable que la difusión de la religión cristiana, a los comienzos, tuvo lugar sobretodo entre lo que se puede llamar: *clases humildes*. San Pablo escribe a los *Corintios* que no hay entre ellos "ni muchos sabios, según la carne, ni muchos pudientes, ni muchos nobles" (I, Cor. I, 26) y él se ufana de esto mismo, pues añade que Dios ha elegido a los débiles para confundir a los fuertes; esto es, al orgullo y a la falsa ciencia del mundo. Esto, no obstante, sería un error el creer que el primer núcleo cristiano se compuso tan sólo de gente de baja condción. — 2. Hubo, por el contrario y desde el primer momento, algunos *personajes de nota*. En Chipre el pro-Cónsul Sergio Paulo (Hechos, XIII, 7, 12); en Atenas, Dionisio el Areopagita (Hechos, XVII, 34), convertidos ambos por San Pablo. En Salónica varias mujeres de alta estirpe, en

Bitinia había, según la carta de Plinio de que hablamos antes, cristianos pertenecientes a todos los órdenes de la sociedad. En Roma se puede citar Pomponia Grecina, de la cual dice Tácito que fué acusada de superstición extranjera (An. XIII, 32); Acilio Glabrion, senador y personaje consular que Domiciano condenó a muerte. El fin del siglo segundo sobre todo, señala un crecimiento notable del cristianismo entre las familias de la aristocracia romana; los epitafios encontrados en los más antiguos hipogeos de Roma y que llevan los nombres de los Cecilios, de los Aticos, de los Anios, Pomponios y Aurelios, ilustres familias de aquella época, dan de ello claro testimonio. — 3. Al lado de los representantes de la riqueza encontramos los representantes de la ciencia. Desde los tiempos apostólicos, los Hechos señalan "un judío llamado Apolo, originario de Alejandría, hombre elocuente, y versado en las Escrituras" (Hechos, XVIII, 24); más tarde los apologistas eran todos ellos hombres de gran cultura; basta citar a Tertuliano, jurista distinguido, y Orígenes, espíritu de una rara potencia. — 4. En la corte, la doctrina cristiana tuvo también sus partidarios: San Pablo habla de cristianos de la casa de César (Fil. IV, 22), de "la casa de Aristobulo y de Narciso" (Rom. XVI, 10, 11). Al fin del siglo primero Flabio Clemente, primo de Domiciano el Emperador, es cristiano lo mismo que sus hijos, que son los presuntos herederos del trono. El número de cristianos aumenta sobre todo entre los palaciegos de los emperadores más liberales, Constancio Cloro y Licinio. — 5. *En el Ejército.* El reclutamiento allí era difícil, pues la dulzura evangélica parecía poco compatible con la profesión de las armas; sin embargo, bajo Marco Aurelio, la duodécima legión (fulminante) contaba un gran número de cristianos; de sus filas salieron más tarde los 40 mártires de Sebaste. En el siglo IV la cristianización del ejército era ya suficiente para que Constantino pudiera enarbolar la cruz sobre sus estandartes. — 6. Después de haber hablado de cristianos en general y sin distinción de sexo, es justo hacer especial mención de las mujeres, en razón del oficio importante, que desempeñaron en la iglesia primitiva. Los Hechos de los Apóstoles recogen muchos nombres de mujeres, entre otros el de una personalidad importante, Priscila, mujer de Aquila (Hechos, XVIII, 2, 26); los saludos que ponen fin a las *Epístolas de San Pablo* consignan gneralmente nombres de mujeres; la Epístola a los Romanos, sobre todo contiene ocho, entre dieciocho de hombres. San Pablo se preocupa de los matrimonios mixtos (I, Cor. VII, 12) y de la actitud

de las mujeres en las reuniones (I, Cor. XI, 5) y se sabe que desde los primeros tiempos fué instituído un cuerpo de vírgenes cristianas y de diaconisas.

Conclusión. — De esta breve reseña se puede concluir que el cristianismo ha penetrado rápidamente casi en todo el mundo y que si tuvo más adeptos en las clases modestas no ha sido jamás la religión de una casta ni de un partido; ha sido siempre y desde los primeros días una religión universal y una verdadera potencia moral.

§ 2. — CARACTER SOBRENATURAL DE ESTE HECHO

283. — ¿El hecho de la rápida propagación del cristianismo en el mundo se explica por *causas naturales,* estrínsecas o intrínsecas, es decir, tomadas del *medio* en que penetraba o de la *doctrina* misma? ¿o bien supone una intervención especial de Dios, y hay que concluir la existencia de un milagro de orden moral? Para resolver el problema basta averiguar si ha existido proporción entre los medios empleados y los resultados obtenidos. Como es de suponer, todos los racionalistas responden afirmativamente, aunque discrepen acerca del carácter y número de causas que han producido la rapidez del desarrollo cristiano. Los apologistas católicos sostienen la tésis contraria. Antes de exponer los argumentos de estos últimos, conviene, para obrar con justicia, que pasemos revista a las *circunstancias favorables* invocadas por nuestros adversarios.

284 — 1.° **Tesis racionalista. Explicación de los hechos.** — Según M. Harnack (1), dada la adaptación y armonia existentes entre la *doctrina* cristiana y el *medio,* el éxito de la nueva religión era cosa normal.

A. *EL MEDIO.* — El cristianismo se ha propagado en dos medios distintos: el medio judío y el medio pagano.

a) *El medio judío.* — Con este nombre comprendemos no sólo los judíos que habitaban la Palestina cuya lengua era el dialecto arameo, sino también a los judíos *helenistas,* es decir aquellos que a partir de la cautividad de Babilonia habían esparcido sus enjambres en el mundo greco-romano y no hablaban más que el griego. Estos últimos, al principio de la era cristiana, constituían una población importante en los centros principales del Imperio Romano; se encontraban comunidades de judíos, o *juderías* en Antioquía, Damasco, Esmirna, Efeso,

(1) Exponemos aquí la tesis de M. Harnack, por ser ella una de las más recientes y de las más documentadas.

Tesalonica, Atenas, Corinto, Alejandría y Roma. El conjunto de estas comunidades formaba lo que que se ha llamado *Diáspora* de una palabra griega que significa dispersión. Cada judería tenía su sinagoga y allí continuaba su vida religiosa como en la madre patria permaneciendo inviolablemente adherida a sus instituciones, a su culto y a sus esperanzas. Pero aun guardando su individualidad de raza y evitando todo contacto con los paganos en el terreno religioso, los judíos ejercían, por la elevación de su doctrina, una gran influencia entre los que les rodoeaban; habían apartado del culto gentílico a gran número de almas rectas que desengañados de los errores idolátricos, reconocieron al verdadero Dios y se afiliaron al judaismo por la circunscisión y observancia de las prescripciones mosaicas (1). Luego es incontestable, dicen los racionalistas, que la *Diáspora* favoreció los principios del cristianismo, sumnistrándole los elementos de las primeras cristiandades. — Contentémonos haciendo notar aquí que los apologistas cristianos reconocen el hecho de estas primeras circunstancias favorables a la manifestación del cristianismo, pero toda la cuestión consiste en saber si esto debe ser mirado como efecto del azar o como una felz disposición de la Providencia.

b) *El medio pagano.* — El mundo pagano, mucho más considerable que el mundo judío, formaba el conjunto del imperio romano. Vamos a ver qué ventajas ofrecía a la penetración cristiana tanto en el punto de vista político en general, como en el punto de vista religioso.

1. En el punto de vista *político,* se pueden considerar como circunstancias favorables: — 1) *La unidad* política del Imperio romano, abrazando casi la totalidad del mundo civilizado, así el terreno parecía propicio para la difusión de la Iglesia católica; — L) *La paz universal* indispensable a la propagación religiosa. — 3) *El uso general de la lengua griega,* pues el helenismo tenido como la más alta forma de civilización había creado la unidad de lengua y de ideas. — 4) *La*

(1) Los paganos que se afiliaban al judaísmo se llamaban *prosélitos* (griego: «prosélytos»; lat.: «advena», el que viene de fuera). Al igual que los judíos, ellos esperaban el Mesías y debían participar de las promesas mesiánicas.

Los prosélitos propiamente tales, o, como posteriormente se les ha llamado *los prosélitos de la justicia,* eran en más escaso número que los que, abandonando sus prácticas idolátricas, se adherían al culto del verdadero Dios, sin someterse, no obstante, a la circunciaión y a las observancias de la Ley mosaica. Estos son llamados en el Nuevo Testamento los que «temían a Dios» (Act., X, 2). En la Edad Media se les designa con el nombre de *prosélitos de la puerta,* es decir, los que no tenían el derecho de franquear el recinto del templo, cuyo acceso estaba reservado a los *prosélitos de la justicia.*

facilidad de comunicaciones que aseguraban las múltiples vías romanas y la navegación del Mediterráneo.

2. Desde el punto de vista *religioso* el paganismo estaba en plena decadencia; nadie creía ya en su grosera y absurda mitología, y el único culto que había guardado alguna pujanza era el de Roma y el del emperador, esto es, el culto de la fuerza; sin embargo la preocupación religiosa no había desaparecido; después de las conquistas del Asia y del Egipto, las religiones Orientales habían provocado un despertar de las almas, y los cultos de Cibeles, Isis, Adonis, Astarté y Mitra "habían impedido, dice Monseñor Duchesne, que muriera el sentimiento religioso, y le habían permitido esperar el renacimiento evangélico" (1). Por lo demás, todos estos cultos vivían en vecindad y buena armonía, y era admitido, el practicarlos todos a la vez, de tal manera que se había producido entre todas estas creencias diversas una especie de fusión que se designa generalmente con el nombre de *sincretismo greco-romano* (2). Al contacto de estas religiones extranjeras el mundo pagano consiguió algo más que guardar su fe en la divinidad: sus ideas sobre Dios, el mundo y el alma, se habían depurado; los espíritus, pues, estaban dispuestos, dicen los racionalistas, a aceptar una religión más espiritual.

285. — B. *LA DOCTRINA CRISTIANA.* — Tal era el medio donde debía ser arrojada la doctrina de Cristo; veamos si ésta reunía todas las condiciones requeridas para germinar en él, crecer y desarrollarse. Según los racionalistas, la doctrina cristiana era lo más a propósito para el medio que debía recibirla. — *a*) Considerada en su *dogma* era al mismo tiempo sencilla y compleja, clara y misteriosa, que se podía resumir en breves fórmulas o dilatarse en magníficas amplificaciones, prestando tal variedad de aspectos que podía satisfacer las necesidades religiosas de todas las almas. En vez de las frías divinidades paganas, mostraba ella un Dios único, creador y dueño omnipotente, un Dios que no estaba emparentado con ninguna raza ni pueblo alguno, Dios y padre al mismo tiempo; padre cuya bondad había llegado al extremo de dar su Hijo único, el cual, después de pasar por la ticra haciendo bien, se había ofrecido en sacrificio para el

(1) Mg. Mucheme, *Histoire ancienne de l'Eglise.*

(2) Sincretismo.—Etimológicamente la palabra *sincretismo* (del griego *sun*, con y *kerán*, mezclar) significa la reunión de sistemas diferentes y aun incompatibles. El sincretismo difiere, pues, del *eclecticismo* (griego *eklegein*, escoger) en que aquel es un amasijo más o menos arbitrario de opiniones diversas, mientras que el eclecticismo es un sistema que consiste en escoger entre las diversas doctrinas lo que cada una tenga de verdadero.

rescate de los pecados de la humanidad. — *b*) Si se la considera en su *moral,* el cristianismo, profesando que todos los hombres son hermanos en Cristo, traía el *Evangelio del amor;* él proclamaba la gran ley, no oída hasta entonces, de la fraternidad universal, que no excluye a nadie, ni siquiera a los enemigos, la ley de la cual emanan todos los deberes sociales: la caridad, la solidaridad, los mutuos servicios, la misericordia y el perdón de las injurias. — *c*) Si la consideramos en su *culto* la doctrina cristiana no es menos saludable. Cristo no se ha contentado con predicar el Evangelio de la salud y de la salvación, sino que lo ha realizado: ha curado a los enfermos, consolado a los afligidos, levantado a los pecadores, él ha sido verdaderamente el Salvador, y sigue siéndolo siempre por los Sacramentos que ha instituído, pues el Bautismo es un baño saludable que infunde una nueva vida, y pone a las almas en el camino de la inmortalidad bienaventurada. Mas para alcanzar una tan radiante perspectiva, las almas comprendieron fácilmente que debían ser puras y santas, y por ende practicar la continencia, renunciar al mundo, a las riquezas y a los placeres. Aplicando al pie de la letra estos principios, las primitivas cristiandades, no toleraron en su seno ningún miembro impuro; en lucha contra todos los desórdenes sociales, prohibieron el lujo, los teatros, los espectáculos. — *d*) Si se considera la religión cristiana no ya en su sustancia sino en el *modo de enseñar* es conjuntamente la religión de la autoridad y de la razón; de un lado se impone por la fe, por una fe absoluta que no admite la discusión, pero este dogmatismo intransigente debía atraerle muchas almas que se consideraban felices al verse libertadas de la duda, encontrando una doctrina que les traía la luz completa sobre Dios, sobre el mundo y sobre el destino humano; de otro lado no se sacrificaba la razón; a ella le tocaba demostrar la armonía de los misterios y su conformidad con la naturaleza humana. Así, concluyen los racionalistas, podemos admirar la riqueza y complejidad con que se ofrece la doctrina cristiana al mundo pagano; llevando en sí todo lo que se puede pedir a una religión ha captado todas las fuerzas y todas las ideas para ponerlas a su servicio. Nosotros nos guardaremos mucho de contradecir estas conclusiones, pues somos los primeros en proclamar la excelencia de la doctrina cristiana y en considerar la transcendencia de las enseñanzas de Cristo como una presunción en favor de su divino origen.

286. — 2.° Refutación de la tesis racionalista. — Verdadera expli-

nismo no se pueden poner en duda, aunque los racionalistas *exageran su importancia* y sacan de ello *falsas conclusiones*. Porque toda la cuestión, hemos dicho ya, estriba en saber si las circunstancias favorables arriba mencionadas no son ya la obra de la Providencia, si no han sido dispuestas por ella, como otros tantos medios propios para abrir los caminos a la nueva religión. Lo que nosotros pretendemos demostrar ahora es que todas las causas señaladas como elementos de éxito no hubieran bastado a producir tales efectos, estando como estaban contrabalanceadas por la *magnitud de los obstáculos* y la *pequeñez de los medios empleados*.

287. — A. *OBSTACULOS*. — La difusión del cristianismo encontró dos clases de obstáculos, los unos inherentes a la doctrina misma (*obstáculos intrínsecos*) los otros procedentes de fuera (*obstáculos extrínsecos*).

a) *Obstáculos intrínsecos*. — Por muy excelente que fuera la *doctrina cristiana* no se adaptaba ni al espíritu judío, ni al espíritu pagano. — 1. *Los misterios* que componían sus dogmas, eran una ruda humillación para la razón humana, y especialmente el *misterio de la Redención* debía chocar a los espíritus: era "*escándalo* para los judíos" (I, Cor., I, 23) que esperaban un Mesías glorioso y conquistador y era "*locura* para los gentiles" que miraban la cruz como objeto infame, como ignominia reservada a los esclavos viles. — 2. *Las exigencias de la moral* no eran un obstáculo menor. Acostumbrados como estaban a adorar dioses llenos de indulgencia para sus vicios, los paganos, al abrazar la religión cristiana, debían renunciar a los placeres, a los teatros, a los juegos, y aun a sus relaciones sociales, pues todas las reuniones estaban manchadas casi siempre con supersticiones idolátricas. Además la vida cristiana, exigía virtudes: — dulzura, humildad, compasión, castidad — que parecían exceder las fuerzas humanas; para un pagano, convertirse al cristianismo era por consiguiente romper con su pasado, salirse de su medio, abstenerse de muchos placeres, cuando los otros cultos sincretistas no tenían ninguna exigencia, y no imponían sacrificio alguno.

b) *Obstáculos extrínsecos*. — La nueva religión tenía que luchar contra dos enemigos, la calumnia y la persecución. — 1. *La calumnia*. Los adversarios del cristianismo, mal intencionados, iban esparciendo las peores calumnias acerca de las creencias y las costumbres de los cristianos. Los acusaban, por ejemplo, de adorar a un dios con la cabeza de asno, de entregarse en sus reuniones nocturnas a orgías ne-

fandas, interpretando falsamente el sacrificio eucarístico pretendían que los cristianos degollaban a un niño, y se alimentaban de su carne, de tal manera que Tertuliano hubo de recordar que los cristianos no eran ogros ni mónstruos. Se les hacía pasar por ateos, y se les acusaba de ser la causa de todos los males por sus impiedades y sortilegios. — 2. *La persecución.* Durante dos siglos y medio, desde Nerón hasta Constantino, los cristianos fueron objeto de las más atroces persecuciones (en número de diez) y no era exagerado el decir con Tertuliano que todo gentil que se convertía era "un candidato al martirio". M. Harnack lo reconoce: "Sería una ilusión, escribe, representarse la situación de los cristianos como soportable; la espada de Damocles estaba suspendida sobre la cabeza de cada cristiano, y este se encontraba siempre expuesto a la terrible tentación de apostatar, pues la apostasía lo dejaba libre... así, pues, no hay derecho de desconocer el valor que se necesitaba para hacerse cristiano y vivir como cristiano; hay que alabar sobre todo, la fidelidad de estos mártires, que no necesitaban más que una palabra o un gesto para librarse del tormento y preferían la muerte a esta liberación; en esta interdición legal había, pues, no cabe duda, un gran obstáculo para la propaganda cristiana" (1). Es verdad que M. Harnack un poco más adelante declara, sin detenerse ante la manifiesta contradicción, que "la historia nos enseña que una religión oprimida crece y se extiende sin cesar y que así la persecución es un buen medio de propaganda". Pero es preciso resolverse; una cosa no puede ser a la vez *obstáculo* y *circunstancia favorable;* lejos de ser la persecución un buen medio de propaganda es seguramente el obstáculo más grande que una doctrina puede encontrar en su camino. La Historia lo demuestra en contra de lo que pretende Harnack. "Hay persecuciones que han triunfado, dice G. Boisier, y la sangre algunas veces ha ahogado doctrinas que tenían muchas razones para vivir y propagarse... por consiguiente no digamos con tanta seguridad que la fuerza es siempre impotente cuando lucha con una opinión religiosa o filosófca" (2). Los albigenses, los valdenses, los husitas, han sucumbido bajo los golpes de la represión; el protestantismo ha desaparecido donde encontró la oposición de los poderes públicos, el catolicismo mismo, cuando decayó de su primer fervor, ha sido barrido por la persecución como sucedió en el siglo XVI bajo el reinado de Isabel; "pero una vez al menos, sigue

(1) Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums.*
(2) Boissier, *La fin du paganisme.*

diciendo G. Boisier hablando del cristianismo naciente, la fuerza ha sido vencida, una creencia ha resistido a la oposición del más vasto imperio que se ha conocido, unas gentes humildes han defendido su fe y la han salvado muriendo por ella" (1)

288. — B. *MEDIOS EMPLEADOS.* — Cuanto más grandes fueron los *obstáculos* más débiles fueron los *medios* con que el cristianismo los venció. Acabamos de ver que la religión cristiana no contaba para su propagación ni con *las seducciones de su moral* ni con la *protección del poder civil.* En vez de halagar al pueblo con la voluptuosidad o subyugar los espíritus con la fuerza de las armas, como Mahoma, declaró la guerra a las pasiones y vicios, lo que le valió por espacio de tres siglos una implacable persecución por parte de sus adversarios; de tal manera que podemos decir con Pascal que "si Mahoma tomó el camino de triunfar humanamente, Jesucristo ha tomado el camino de perecer humanamente; y en vez de concluir: puesto que Mahoma triunfó, Jesucristo ha podido también triunfar, hay que concluir: puesto que triunfó Mahoma, Jesucristo debía fracasar" (2) No teniendo, pues, el atractivo de una moral seductora ni la imposición de las armas, la nueva religión ¿disponía al menos de *la elocuencia de sus predicadores?* Doce hombres pertenecientes a una raza menospreciada, doce judíos sin crédito, ni riquezas, sin poder, iletrados casi todos ellos, hablando defectuosamente el griego, como lo prueban sus escritos. San Pablo, San Juan y San Lucas, aún dotados de espíritu de altos vuelos, están en este orden muy por debajo de los filósofos griegos y latinos de aquella época, y sin embargo, estos son los únicos instrumentos que Cristo ha elegido para conquistar el mundo. Pero, además, los apóstoles de la nueva religión no alardeaban de ganarse las almas por la dialéctica y la fuerza de los argumentos. San Pablo no tiene inconveniente en decir que Dios se ha valido de lo que es insensato a los ojos del mundo para confundir a los sabios... y de las cosas viles y despreciables del mundo y aquellas que eran nada para destruir las que son más grandes al parecer, a fin de que ningún mortal se jacte en su acatamiento" (I, Cor. I, 27-29). No se apoya en otra cosa que en la autoridad divina, en los milagros de Cristo y señaladamente en su resurrección.

Conclusión. — La rápida propagación del cristianismo penetrando en medios tan diferentes y acomodándose a todas las inteligencias, así

(1) Ibid.
(2) Pascal, art. XIX, n.º 10, ed. Havet.

a las más refinadas como a las más incultas, a pesar de los obstáculos que parecían insuperables, puede tenerse como "uno de los hechos históricos que no se resignan a una explicación ordinaria" (1). Podemos, por consiguiente oponer a nuestros adversarios el famoso dilema de San Agustín (2): "O el mundo se ha convertido por los milagros, y entonces el cristianismo es divino y aprobado por Dios, o se ha convertido sin milagro, y entonces este es el mayor de los milagros, porque no tiene explicación según las leyes del orden moral".

289. — *Observación.—La maravillosa conservación del cristianismo.* —Los apologistas acostumbran completar el argumento de la rápida propagación del cristianismo por otro argumento deducido de su *vitalidad sorprendente* a través de los siglos. Nos contentaremos con indicarlo pues sería preciso reproducir la historia entera de la Iglesia para presentar con toda su fuerza el argumento. La *intervención divina* aparece tan evidente en el *hecho de la conservación de la religión cristiana* como en su admirable propagación. Si por efecto de los obstáculos que se levantaron contra ella hubiera sido sumamente imposible que la doctrina de Cristo conquistara el mundo, más difícil le hubiera sido tal vez el conservar su vida resistiendo así la prueba del tiempo, demoledor implacable. El atractivo de la novedad, la experiencia que descubre el flaco de las doctrinas, el peligro de corrupción que incesantemente les amenaza, la oposición que encuentra en todas partes, he aquí un sinnúmero de causas que hace que sus éxitos sean siempre efímeros. Ahora bien, el cristianismo ha encontrado a su paso todas estas causas de muerte. A lo largo del camino de los siglos ha tenido que luchar contra los repetidos asaltos de las sectas heréticas, contra la dominación absorbente del poder civil; sale de la era de persecución, y le amenaza el peligro de servidumbre bajo la protección del poder imperial, de suerte que su victoria con mucha facilidad se hubiera podido convertir en derrota. Después asiste a la ruina del imperio romano a cuya suerte parecía ligado; más tarde en la Edad Media conoce la ingerencia despótica del poder civil, la grave querella de las investiduras, el cisma de Oriente, la relajación del espíritu cristiano que contamina hasta los Pastores de la Iglesia, los excesos del humanismo, la crisis protestante, la crisis más grave aún del espíritu moderno con sus derivaciones sociales y políticas... (1). Así, mientras

(1) P. Allard. *Dix leçons sur le martyre.* L'expansion du christianisme.
(2) San Agustín. *La Ciudad de Dios*, lib. XXII, cap. V.
(3) Véase nuestra *Histoire de l'Eglise*, curso superior.

en el mundo todo desaparece con el tiempo, se derrumban unos en pos de otros los imperios, se desacreditan las escuelas filosóficas tras una boga efímera, en una palabra, mientras que todas las humanas instituciones nacen para morir, sea cual fuere su nombre e importancia, sólo el Cristianismo permanece guardando toda su vitalidad y no presentando síntomas de decadencia: *Stat crux dum volvitur orbis.* Razón tiene el Concilio Vaticano para presentar el hecho de la Iglesia como "un grande y perpétuo motivo de credibilidad".

Art. III. — **El martirio**

290. — **Estado de la cuestión.** — Dijimos (núm. 287) que la difusión del cristianismo encontró su principal obstáculo en la persecución que los emperadores romanos desencadenaron violentamente contra él en los tres primeros siglos. Por esto, el martirio en realidad es parte integrante del artículo precedente; pero los apologistas acostumbraban a tratarlo separadamente para hacer de él un argumento especial en favor de la divinidad del cristianismo.

Con este fin, consideran el *martirio cristiano* bajo un doble aspecto: psicológico e histórico— 1 —*Desde el punto de vista psicológico,* tomando como base este ejército incontable de cristianos que desafían los crueles tormentos y la muerte con un valor y un heroísmo que no se desmiente jamás, concluyen que tal hecho excede con mucho las fuerzas humanas y no se explica sino por la intervención divina.— 2 — *Bajo el punto de vista histórico,* los mártires, al menos los primeros, los que fueron contemporáneos de Cristo, han *dado testimonio* de los milagros de Jesús y señaladamente de su Resurrección: milagros que sirven de fundamento a la doctrina cristiana y prueban la divinidad de la Iglesia. No retrocediendo ante el sacrificio de su vida para afirmar lo que habían visto, han dado a su testimonio un valor incomparable y se puede repetir con Pascal, que es necesario prestar fe a "las historias cuyos testigos se hacen degollar". (V. nota 1 del núm. 226).

Nosotros estudiaremos la cuestión sólo *bajo el punto de vista psicológico*: el otro punto de vista, a más de parecernos discutible, se refiere a otra cuestión, pertenece de lleno a la prueba histórica de los milagros de Cristo, ya se trate de los milagros en general, ya del milagro de la Resurrección. (V. N.° 271).

Desde el punto de vista psicológico estableceremos dos cuestiones:

1.° el *hecho de la muchedumbre* de los mártires, 2.° el *carácter sobrenatural* de este hecho.

§ I. — El hecho del martirio cristiano

291. — Veremos: 1.° qué se debe entender por *mártires;* 2.° cuál fué el *número* de cristianos martirizados; 3.° si fueron martirizados por *ser cristianos:*

1.° *Definición.* — Etimológicamente *martir* (del griego *martus*) quiere decir testigo. Esta palabra fué elegida para designar a los apóstoles y a los primeros discípulos que, habiendo presenciado los milagros y la resurrección de Cristo derramaron su sangre para dar testimonio de ello; más tarde se tomó en un sentido más lato, para designar a todos los cristianos que sufrieron la muerte por no renegar su fe. Poco importa pues, que los cristianos hayan sacrificado su vida para confirmar un hecho del cual habían sido testigos o para confesar su fe en una doctrina; los unos y los otros son igualmente mártires del cristianismo.

292. — 2.° *El número.* — "Ningún dato estadístico nos puede dar, ni siquiera aproximadamente, el número de los mártires; pero no se puede dudar de que fué muy grande". (1) Así, según el célebre historiador de las persecuciones, no se puede fijar, por falta de documentos, ninguna cifra probable de sus víctimas. Y la razón es, que las listas formadas por la Iglesia, al componer sus martirologios, distan mucho de ser completas y sólo mencionan los nombres de los mártires cuyo aniversario se celebraba. Pero no cabe duda que el número de ellos fué muy elevado. Esta opinión descansa en el testimonio de autores profanos y de autores cristianos: — *a) Testimonio de autores profanos.*— 1 Tácito dice que en el reinado de Nerón pereció una multitud inmensa de cristianos, "*multitudo ingens*" (2)— 2 —Dion Casio refiere que "Domiciano hizo morir, con otros muchos, a su primo Flavio Clemente, cónsul entonces, y a su mujer Flavia Domitila, pariente del emperador" (3) — *b) Testimonio de escritores cristianos.* 1—Lactancio escribe en su obra *De la muerte de los perseguidores,* (c. XV). "Toda la tierra estaba cruelmente atormentada, y a excepción de las Galias, el oriente y el occidente estaban asolados, devorados por tres monstruos". El historiador Eusebio escribe, a su vez

(1) P. Allard, *Histoire des persecutions de I au IV siècle,* t. I, introd.
(2) Tácito, *Annales,* Lib. XV, cap. XLIV.
(3) Dion Cassius, Lib. XVII, cap. IV.

en su *Historia Eclesiástica* (lib. VII-c. IX) "Es imposible expresar la muchedumbre de mártires que en todas partes ha hecho la persecución. En Frigia, una población cristiana fué entregada al fuego, con todos sus moradores, sin exceptuar mujeres y niños".

La tradición sobre el gran número de los mártires fué aceptada sin contradicción hasta el fin del siglo XVII en que fué puesta en duda por el protestante Dodwell (1684) que aún cuando reduce el número de víctimas, admite sin embargo que fué bastante considerable para constituir una prueba en favor del cristianismo. Tras el crítico inglés esta misma tesis fué sostenida, como es natural, por Voltaire, y recientemente por algunos racionalistas: Hochard (*Estudios sobre la persecución de Nerón*), Havet (*El Cristianismo y sus orígenes*). Aubé (*Historia de las persecuciones de la Iglesia hasta el fin de los Antoninos*), M. Harnack, (obra citada).

Pero la tesis sobre la muchedumbre de los mártires ha sido suficientemente probada por otros historiadores como Tillemont en sus *Memorias para servir a la historia eclesiástica de los seis primeros siglos,* por Ruinart, en sus *Acta sincera Martyrum,* por Le Blant en su *Suplemento a "Acta sincera"* de Dom Ruinart, por P. Allard en su *Historia de las persecuciones del siglo I al IV,* por G. Boisier en *El fin del Paganismo* y hasta por Renan en su *Historia de los orígenes del Cristianismo.* Además, aún disminuyendo la cifra de los mártires el número restante sería imponente, y se ha de tener en cuenta que la atmósfera de temor y de peligro en la que vivían todos los que hacían profesión de cristianos equivalía, por decirlo así, a la muerte. En el pasaje que hemos citado (N.° 287) M. Harnack no vacila en reconocerlo, confesando sin ambages que la situación de los cristianos era insufrible.

Y si no limitásemos nuestra investigación a los tres primeros siglos, podríamos añadir que a través de su larga historia la Iglesia ha tenido mártires siempre y no le ha faltado jamás el testimonio de la sangre. Consúltense los *Anales de la Propagación de la fe* de los cincuenta años últimos y se podrá leer la narración del martirio de numerosos cristianos misioneros y seglares que han muerto por la fe de Cristo en el Japón, en China, en Conchinchina, en Tonkin, en Mongolia, en la Oganda, etc.

293. — 3.° *Han sufrido el martirio por ser cristianos.* — No es necesario esforzarse mucho para demostrar que los cristianos han sufrido el martrio por el sólo crimen de ser cristianos. Es verdad

que el primer edicto de persecución que reconoce a Nerón por autor pudo tener como pretexto el incendio de Roma inícuamente imputado a los cristianos, pero a más de ser un caso excepcional en la historia de las persecuciones, la acusación del emperador nadie la tomó en serio, como lo atestiguan los historiadores de aquella época, Tácito y Suetonio. Todas las persecuciones tienen por punto de partida un *edicto* o *rescripto* que prohibe convertirse a la nueva religión. Asi el interrogatorio de los jueces reviste una forma muy sencilla. La primera cuestión es saber si el acusado hace profesión de cristianismo, y en caso afirmativo, si quiere renunciar a su fe y sacrificar a lo dioses paganos, si quiere ser renegado o martir.

§ II. — El caracter sobrenatural del hecho

294. — *El carácter sobrenatural* del hecho se desprende de *las circunstancias* del martirio, de la *magnitud de los tormentos*, por una parte, y del *valor heroico* de los cristianos, por la otra.

1.° *Magnitud de los suplicios.* — ¿Cómo describir los espantosos tormentos físicos y morales que esperaban al nuevo convertido?— *a*) *Las torturas morales.* Cuando arreciaba la persecución, la vida de los cristianos era un continuo peligro; "la espada de Damocles, como dice Harnack, permanecía suspendida sobre sus cabezas". Sobre todo si pertenecían a las clases adineradas la situación era intolerable; no sólo no podían aspirar a los honores y dignidades del Imperio sino que se veían forzados a rechazarles, si se los ofrecían pues todo cargo implicaba la obligación de sacrificar en los altares de los dioses paganos. (1). Sucedía, a veces, que hasta los oficiales del ejército eran degradados y expulsados de sus filas.

Otra pena más grave que la precedente, era la *confiscación de los bienes* equivalente a la miseria y a la degradación de toda la familia, pues la pérdida de la fortuna rebajaba a las personas de alta condición social a la clase ínfima de los plebeyos. Al lado de estas torturas, que concernían sobre todo a los hombres de condición elevada, existía el innoble suplicio que se infligía algunas veces a la mujer cristiana y que

(1) Conviene no olvidar, en efecto, que la legislación romana desconocía la libertad de cultos. Es cierto, empero, que en la práctica había mucha tolerancia, ya por indiferencia del poder, ya por el temor de enojar a los dioses cuyos adeptos fueran perseguidos. Hasta en el año 64, es decir, todo el tiempo que fué confundido con el judaísmo, el cristianismo se aprovechó de esta tolerancia; mas, a partir de esta fecha se le aplicaron todos los rigores de las leyes porque era considerado por los paganos como una religión atea (N. 287).

nosotros no queremos mencionar siquiera, pues avergüenza pensar que en una sociedad civilizada hubiera perseguidores tan abyectos que impusieran a las jóvenes el bochorno de la *prostitución*.

b) Torturas físicas No eran menores que los padecimientos morales. Desde el arresto hasta la ejecución los pobres acusados debían pasar con frecuencia las pruebas más duras. Arrojados en inmundos calabozos, metidos los pies en el cepo u obligados a un aislamiento doloroso como sucedió a Pablo y Silas en Filipos (Hechos, XVI-24) tenían que sufrir casi siempre el tormento del ***hambre*** y de la ***sed*** y se les sometía a diversos suplicios: la *flagelación*, la *tensión* de los ***miembros*** en el potro,, la *laceración* con garfios de hierro, la aplicación de planchas ardientes; en fin, pronunciada la sentencia, llegaba el ***destierro***, la ***deportación***, los ***trabajos forzados*** en las canteras o en las minas de oro, plata, plomo, cobre o la pena de muerte. Y esta última tenía sus grados en el tormento según la gravedad de los casos y la condición de las personas. La pena más cruel e ignominiosa era el ***suplicio de la cruz***; después venía la *pena del fuego*, la muerte en la ***hoguera***, la *exposición a las fieras*, el suplicio más dramático el que servía de diversión y de regocijo público a la sociedad pagana; había por último una pena que era la más benigna y se aplicaba a los condenados ilustres: *la decapitación*. (1).

295. — 2.° *El valor de los mártires ante el suplicio*. — Al ver el cúmulo de padecimientos que estaba reservado a los nuevos convertidos se podría creer que el cristianismo no debería reclutar adeptos sino entre los hombres en la plenitud de sus fuerzas o entre las almas dotadas de un temple excepcional. Pero no era así; la religión de Cristo cuenta mártires de toda edad, sexo y condición. Hay pues motivos para creer que algo extraordinario intervenía, y que una fuerza de lo alto sostenía en sus pruebas a los mártires. Es claro que tal opinión no puede establecerse sobre pruebas rigurosas, pero al menos se apoya en

(1) «En principio, dice M. P. Allard, la decapitación era el privilegio de las personas de condición noble, la cruz era el suplicio de los esclavos y de la gente ruín, el fuego y las bestias el de los ciudadanos; mas, en lo que se refiere a los cristianos, estas distinciones pronto desaparecieron; desde el fin del siglo II, la elección del suplicio dependía más del arbitrio del magistrado que de la condición social de las personas. Podemos citar entre los mártires decapitados: en el siglo I, San Pablo, ciudadano romano; en el siglo II, San Justino y sus discípulos; en el siglo *III*, el Papa San Sixto y muchos de sus diáconos; San cipriano, etc. En la última persecución se recurrió también a las *anegadas*: «innumerables» cristianos de Nicomédia conducidos atados en unas barcas y precipitados en alta mar, mártires arrojados en los ríos, algunas veces encerrados dentro de un saco, como los parricidas, y no pocas veces «con una piedra al cuello». Art. *Martyre* (Dict. d'Alés).

el *testimonio de las víctimas* y en el de *los paganos* que asistían al espectáculo de sus padecimientos.— 1 —Que los cristianos estaban persuadidos de que recibían un auxilio sobrenatural, se infiere de sus *testimonios*, como se prueba por el de la martir Sta. Felicitas. Refieren sus historiadores que cuando estaba en la cárcel fué sorprendida por los dolores del parto, y no podía contener sus gritos y lamentos. Uno de los presentes le dijo: "Si no puedes soportar ahora este sufrimiento ¿qué harás cuando seas arrojada a las fieras? Y ella respondió: ahora soy yo la que sufro; pero entonces será otro el que sufrirá por mí, puesto que yo sufriré por él".— 2 —El hecho no podía ser más extraño a los paganos que no se explicaban, cómo mujeres, niños y ancianos podían arrostrar tamaños dolores, cuando una palabra, un simple gesto, los hubiera podido salvar. Su asombro entraba por mucho en la causa de su conversión. "Muchos hombres—dice Tertuliano—sorprendidos por nuestra valerosa constancia, han buscado la causa de una paciencia tan maravillosa; cuando han conocido la verdad, se han hecho nuestros y han marchado juntos con nosotros." (1). "La sangre de los mártires" según la frase célebre del mismo autor, era semilla de cristianos".

290. — *Objeciones.* — 1.° La constancia de los mártires se explica, según los racionalistas, por *a*) el *amor de la gloria*, —*b*) o por la *perspectiva de bienes futuros*, —*c*) o por *fanatismo*.

Respuesta. — Los racionalistas buscan en vano las causas que pueden explicar, fuera de la intervención divina, la constancia de los mártires.—*a*) Invocar el *amor de la gloria* es ponerse en contradicción con los hechos. La mayor parte de los mártires se distinguen por su humildad; muchos fueron ejecutados lejos de la muchedumbre donde nadie podía admirar su valor. Y no se diga que lo que hacen los mártires lo realizan todos los días los soldados en los campos de batalla. El soldado pelea por el botin o por la gloria y si tiene conciencia de dirigirse al lugar del peligro, también abriga la esperanza de escapar de él.—*b*) *La perspectiva de bienes futuros* ha sostenido el valor, es innegable, pero no basta para explicar la constancia de tantos mártires, porque nosotros sabemos por experiencia que a pesar de esta perspectiva nos sentimos muy débiles no ya frente al dolor sino aún frente a nuestras pasiones. —*c*) Y será otro error el tomar la intrepidez de los mártires por un acto de *fanatismo*. El fanatismo es una exaltación ciega y extravagante que emplea todos los medios aún los menos lícitos para defender sus opiniones. El fanático no discute, se

(1) Tertuliano, *Ad. Scapulam*, 5.

obstina en sus ideas y quiere hacerlas triunfar a cualquier precio. Lejos de ser fanáticos nuestros mártires se muestran reflexivos y serenos; su fe es invencible en verdad, pero están dispuestos a probar lo bien fundado de ella y si le permanecen fieles inviolablemente, jamás tratan de implantarla ni de imponerla por la violencia. Por lo demás, el fanatismo se explicaría en los comienzos de la religión o en un lapso de tiempo breve, pero no durante tres, o mejor, por espacio de diez y nueve siglos.

297. — 2.° Pero, nos replican los racionalistas, *todas las religiones tienen sus mártires*. La india, la musulmana, la protestante, se hallan en el mismo caso que la católica y pueden como ella reivindicar la divinidad de sus doctrinas por el argumento de sus mártires. (1).

Respuesta. — Si una causa cualquiera puede tener partidarios capaces de morir en su apoyo si se han visto petroleros caer valerosamente gritando: ¡viva la revolución!, nihilistas y anarquistas haciéndose matar por sus ideas revolucionarias, con mayor motivo, toda religión, aún las falsas, pueden tener sus mártires. En este punto como en muchos otros nada impide que haya semejanzas entre la verdadera y las

---

(1) Para esquivar esta objeción, los apologistas del siglo XVIII (Bergier) respondieron que el valor apologético del argumento del martirio no consistía en esto precisamente, y que los mártires eran *testigos* no de una *idea*, sino de un *hecho*. En nuestra época, M. P. Allard ha restaurado el mismo método de argumentación: «Sean cuales fueren las confusiones introducidas por el uso en el lenguaje corriente—escribe en su obra *Dix leçons sur le martyre*—, no todo hombre que muere en aras de una opinión puede ser llamado mártir. Según la etimología de la palabra, un mártir es un testigo. Nadie es testigo de sus propias ideas. Se ha de ser testigo de un hecho... Los mártires (cristianos) son testigos no de una opinión, sino de un hecho, el hecho cristiano. Los unos lo vieron nacer ante sus ojos y han conocido a su autor... Han presenciado la vida, la pasión, la muerte y la resurrección de Cristo. Estos son sus apóstoles, sus discípulos inmediatos... Cuando estos hombres desafían todos los peligros, aceptan todas las privaciones y todas las fatigas para dar testimonio de los acontecimientos extraordinarios que sucedieron ante sus ojos, y por fin mueren afirmando y proclamando su fe, es difícil poner en duda el testimonio sellado con su sangre. Entre el testimonio que dan con la efusión de su sangre y la muerte de un hereje que reniega a renunciar a una doctrina de nueva creación, no es posible establecer comparación alguna. Aun en el supuesto de que la sinceridad y el heroísmo fueran iguales, el valor del testimonio es muy diferente, o más bien únicamente los primeros tienen el derecho de ser llamados testigos». Esta distinción entre los mártires del cristianismo y los de las demás religiones no nos parece admisible. En todo caso, si se quiere establecer, en buena lógica será preciso negar el título de mártires a todos los que no fueron contemporáneos de Cristo, y aun a los que, habiéndolo sido, no fueron testigos de sus milagros. Esto sería arrancar de un golpe del martirologio cristiano una innúmera multitud de mártires. Por otra parte, es *históricamente cierto* que los cristianos no morían precisamente para *atestiguar un hecho*, sino para mostrar su *adhesión a una doctrina*. El interrogatorio de los jueces no versaba más que sobre un punto concreto: saber si el acusado era o no era cristiano. Por lo demás, como hemos dicho, el argumento del testimonio de los mártires corresponde a la prueba de la divinidad del cristianismo por los milagros de Cristo, y cuando se trata de demostrar la realidad de estos milagros por el valor de los historiadores que han sellado su palabra con su sangre.

falsas religiones, porque no todo es error en las religiones falsas ni es todo malo, por hallarse fuera del cristianismo. ¿Por qué se pretenderá que el cristianismo tenga el monopolio de la virtud y del valor? Pero, hechas estas concesiones ¿quién se atreverá a señalar una *equivalencia* entre la historia del mártir cristiano y la de las otras religiones? Que se comparen no algunos mártires seleccionados de una y otras, sino el *conjunto* y se verá que jamás ninguna religión ha dado tantos ejemplos de constancia y de valor ante el sufrimiento y la muerte. El *hecho del milagro moral* no lo vemos nosotros en los casos aislados, sino en la multitud de hombres, de mujeres, de niños, de ancianos que avanzan hacia los suplicios más atroces, con tanto denuedo y espontaneidad que a veces han tenido que cohibirlos; que sufren el tormento sin una palabra de reproche y sin que brote una queja de sus labios. No, jamás una religión ha dado tantas muestras de virilidad, ni ha manifestado un heroismo tan puro, tan universal y tan perseverante; y esto nos basta para no dudar que Dios estaba con la religión cristiana y con sus mártires.

BIBLIOGRAFIA.—Premier Art.—Abbé DE BROGLIE, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*.—HUBY, *Christus*.—BRICOULT, *Où en est l'histoire des religions*.—CONDAMIN, art. *Babylone et la Bible* (Dict. d'Alès).—CHOLLET, *La Morale stoïcienne en face de la Morale chrétienne* (Lethielleux).—POULIN ET LOUTIL, *Les religions diverses* (Bonne Presse).

2.º et 3.º Art.—Mgr. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise* (Fontemoing).—Paul ALLARD, *Histoire des persécutions*; *Dix leçons sur le Martyre* (Lecoffre).—J. RIVIÈRE, *La propagation du christianisme dans les trois premiers siècles* (Bloud): *Autour de la questions du martyre* (Rev. pr. d'Ap., 15 août 1907).—BATIFFOL, *Ancienne littérature chrétienne* (Gabalda).—BOISSIER, *La fin du paganisme* (Hachette).—G. SORTAIS, *Valeur apologétique du martyre* (Bloud).—DE POULPIQUET, *L'argument des martyrs* (Rev. pr. d'Ap., 15 mars 1909).—DUBOIS, Rev. du Clergé français, 15 mars, 15 avril 1907.—VALVEKENS, *Foi et raison*.—TANQUEREY, *Théologie dogmatique fondamentale*.—DIDIOT, *Logique surnaturelle objective*, th. 43, 44.—FOUARD, *Saint Pierre et les premières années du Christianisme*.—BOSSUET, *Discours sur l'Histoire universelle*.—FRAYSSINOUS, Conférences.—LACORDAIRE, 29.e136 e Conférences.

Tercera parte (*Parte histórica*) **La verdadera Iglesia**

- *Sección I* — **INVESTIGACION DE LA VERDADERA IGLESIA** (*Parte apologética*).
  - *Cap. I.* — **Institución de una Iglesia.**
    - *Art. I.* — **Jesús ha podido tener intención de fundar una Iglesia.**
    - *Art. II.* — *Caracteres esenciales de la Iglesia de Cristo.*
      1. Iglesia jerárquica.
      2. Jerarquía permanente.
      3. Iglesia monárquica.
      4. Iglesia infalible.
  - *Cap. II.* — **La verdadera Iglesia.**
    - *Art. I.* — *Notas* de la verdadera Iglesia.
    - *Art. II.* — El *protestantismo* no las posee.
    - *Art. III.* — La *Iglesia griega* tampoco las posee.
    - *Art. IV.* — *Unicamente* las posee la *Iglesia romana*.
    - *Art. V.* — *Necesidad de pertenecer* a la Iglesia romana.
- *Sección II* — **CONSTITUCION DE LA IGLESIA** (*Parte teológica*)
  - *Cap. I.* — **Jerarquía y poderes de la Iglesia.**
    - *Art. I.* — *Jerarquía* de la Iglesia.
    - *Art. II.* — Los poderes de la *Iglesia en general*.
    - *Art. III.* — Los poderes del *Papa*.
    - *Art. IV.* — Los poderes de los *Obispos*.
  - *Cap. II.* — **Derechos de la Iglesia. La Iglesia y el Estado.**
    - *Art. I.* — *Los derechos de la Iglesia.*
      1. Derivados de su poder de enseñar.
      2. Derivados de su poder de gobernar.
    - *Art. II.* — *Relaciones entre la Iglesia y el Estado.*
      1. Hipótesis de un Estado católico.
      2. Hipótesis de un Estado neutro.
- *Sección III* — **APOLOGÍA DE LA IGLESIA** (*Apologética defensiva*).
  - *Cap. I.* — **La Iglesia y la Historia.**
    - *Art. I.* — Las *principales acusaciones* contra la Iglesia.
    - *Art. II.* — *Servicios* prestados por la Iglesia.
  - *Cap. II.* — **La Fe ante la razón y la ciencia.**
    - *Art. I.* — *No hay desacuerdo* entre la *Fe* y la *razón*. — Su mutuo concurso. — Los Misterios.
    - *Art. II.* — *No hay desacuerdo* entre la *Fe* y la *Ciencia*. — Aplicaciones a la Biblia.

IDEA GENERAL DE LA TERCERA PARTE

298. — Como lo indica el cuadro precedente esta *tercera parte* se divide en tres secciones.

A. *LA PRIMERA SECCION* tiene dos capítulos bajo el título general de "Investigación de la verdadera Iglesia". La conclusión a que hemos llegado en la segunda parte es, que entre todas las religiones actuales que pretenden el nombre de *religión revelada,* una sóla lleva el sello de su origen divino; esta religión es la cristiana. Pero no hay bastante con esto, es preciso saber dónde podemos encontrarla. De aquí dos cuestiones: ¿Jesucristo *ha fundado* una institución, una *Iglesia* cuyos rasgos esenciales podamos descubrir nosotros en las Escrituras, y a la cual haya confiado el depósito exclusivo de su doctrina? En el caso afirmativo — y supuesto que muchas sectas pretenden ser la Iglesia fundada por Cristo — *¿cuáles son los caracteres* por lòs que nosotros la podemos discernir? *¿Cuál es la Iglesia verdadera?*

B. *SECCION SEGUNDA.* — A decir verdad, cuando el apologista ha demostrado que la Iglesia romana es la verdadera Iglesia, ha terminado su tarea; las otras dos secciones están fuera de la apologética *constructiva.* Pero nosotros las hemos añadido para responder a cuestiones de mucha importancia y que generalmente figuran en los programas de Instrucción religiosa.

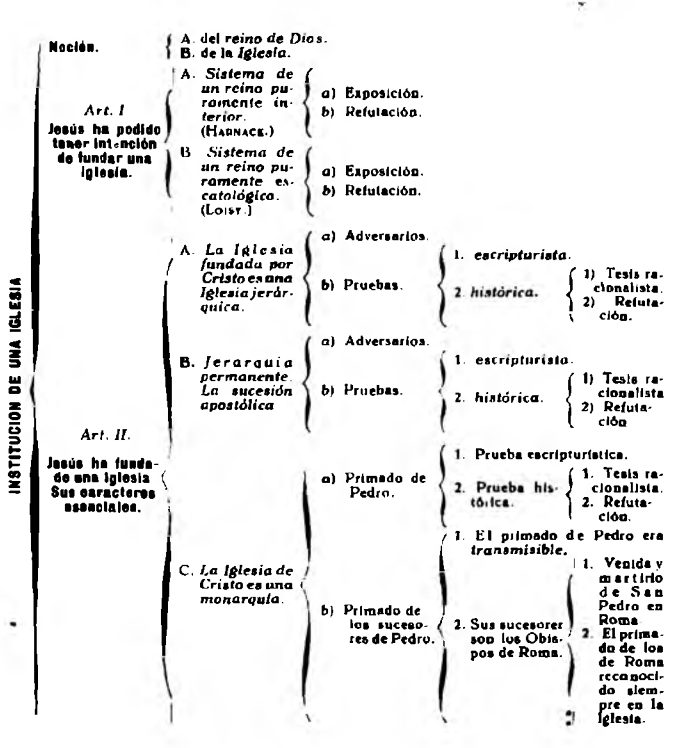
La segunda sección que lleva el título general de "*Constitución de la Iglesia*" comprende dos capítulos: el primero estudia desde el punto de vista teológico, la *jerarquía* y la *potestad* de la Iglesia; el segundo, los *derechos* de la Iglesia y sus *relaciones* con el *Estado.*

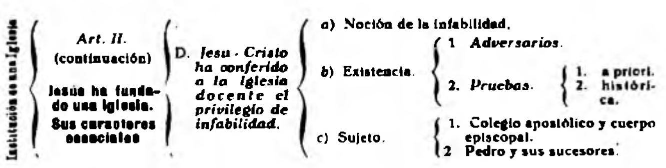
C. *SECCION TERCERA.* — La tercera sección está consagrada a la defensa de la Iglesia, no ciertamente, de todos los ataques que se le han dirigido en el terreno histórico, filosófico y científico; pero si de los principales, de aquellos que se encuentran más frecuentemente en los libros y en los labios de los enemigos mal intencionados o mal informados. Esta sección tendrá dos capítulos: 1.° la *Iglesia* y la *Historia,* y 2.° la *Fe* ante la *razón* y la *Ciencia.*

SECCION I

SE BUSCA LA VERDADERA IGLESIA

Capitulo I. — Institución de una Iglesia.





Nociones preliminares. División del capítulo

299. — **Nociones preliminares.** — Para evitar confusiones importa, ante todo, precisar el sentido de dos palabras "*reino de Dios*" e "*Iglesia*", cuyo uso será frecuente en este capítulo.

1.° Concepto del reino de Dios. — La expresión "reino de Dios" se emplea unas cincuenta veces en los Evangelios de San Marcos y de San Lucas. San Mateo, por el contrario, lo usa apenas (XII, 28; XXI, 31-43), le sustituye por el hebraísmo "reino de los cielos" que viene a tener el mismo sentido. El reino de Dios o de los cielos es el punto central de la predicación de Jesús. Se tiene en cuenta que los judíos, ilustrados por los oráculos mesiánicos, esperaban, ya hacía muchos siglos, el advenimiento de un vasto *Reino,* llamado a adquirir grandes proporciones, y de un *Rey* que Jahvé enviaría para gobernarlo; el establecimiento de este reino debe ser, pues, la obra propia del Mesías. Pero el reino cuyo advenimiento anuncia Jesús no es tal cual los judíos se lo representan. Lo que va a instaurar Jesús es la nueva religión, la gran sociedad cristiana que debe inaugurar en la tierra hasta que en la última venida actúe como su juez y su rey. Luego, tiene dos fases, el reino de Dios. Es:—*a*) un *reino terrestre* en el cual podrán agruparse todos los hombres; y — *b*) un reino celestial, trascendente, que se establecerá en la patria celeste, un *reino escatológico.*

300. — 2.° **Concepto de la Iglesia.** — Etimológicamente la palabra *Iglesia* (del griego "ekklesia", reunión) designa una asamblea de ciudadanos convocada por el público pregón.

A. *EN EL LENGUAJE DE LA ESCRITURA.* — Esta palabra tiene una doble significación.—*a*) En su acepción restringida y etimológica se aplica a la *asamblea* de cristianos que tienen sus juntas en una casa particular (Rom. XVI, 5; Col. IV, 15) (1) o el *conjunto* de fieles de

(1) Al principio la palabra «*Iglesia*» no significaba, pues, el *lugar* o edificio donde los discípulos se reunían. Conviene tener presente, por otra parte, que los primeros cristianos no disponían de edificios propios para sus reuniones religiosas y que ellos

una misma ciudad o de una misma región: por ej. la iglesia de Jerusalén (Hechos, VIII, 1; XI, 22; XV, 24), la iglesia de Antioquia (Hechos, XIV, 26; XV, 3; XXIII, 1); las iglesias de Judea (Gal. I, 22); las iglesias de Asia (I, Corin. XVI, 19); las iglesias de Macedonia (II, Cor. VIII, 1). *b*) En un sentido general, esta palabra designa la sociedad universal de los discípulos de Cristo. Este término está empleado así por San Mateo, en el famoso "Tu es Petrus...... Tu eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia". (Mat. XVI, 18.) El mismo significado es bastante frecuente en los Hechos (V, 11; VIII, 1-3; IX, 31) en las Epístolas de San Pablo (I. Cor. X, 32; XI, 16; XIV, 1; XV, 9; Gal. I, 13; Ef. I, 23; V, 23; Col. I, 18) en la Epístola de Santiago (V, 14).

EN EL LENGUAJE DE LOS PADRES, la palabra Iglesia se encuentra con los dos mismos sentidos: — *a*) *sentido restringido*, asamblea de fieles: ej. Didaché (IV, 12) o grupo local o regional de fieles; ej. primera Epístola de San Clemente papa a los Corintios en el sobrescrito y en XLVII, 6; — *b*) *sentido general* para designar el conjunto de fieles que pertenecen a la religión cristiana; la palabra se encuentra empleada así en los escritos del papa San Clemente, de San Ignacio, de San Ireneo, de Tertuliano y de San Cipriano.

B. *SEGUN LA DOCTRINA CATOLICA*, la palabra *Iglesia*, tomada en general, se entiende de la sociedad de los fieles que profesan la religión de Cristo bajo le autoridad de los obispos y del Papa. — *a*) Como *sociedad* la Iglesia presenta tres caracteres comunes a toda sociedad, esto es, un fin, sujetos aptos para alcanzar este fin, y una autoridad que tiene la misión de conducirlos a él. — *b*) Como *sociedad religiosa*, los caracteres de la Iglesia son de naturaleza especial. Persiguiendo un fin sobrenatural, los súbditos a que ella se dirige son considerados no en relación con sus intereses temporales sino desde el sólo punto de vista de la salvación de sus almas. Asimismo la autoridad que asume la dirección es una autoridad sobrenatural que ha recibido de Jesucristo un triple poder: — 1. un poder *doctrinal* para enseñar de una manera infalible la doctrina de Cristo; — 2. un poder *sacerdotal* para comunicar la vida divina por medio de los sacramen-

se juntaban donde podían, en alguna casa particular, en casa del iniciado que pudiera ofrecer una sala más espaciosa para tal objeto. La palabra Iglesia significa, pues, asamblea o reunión. Sin embargo, conviene añadir que San Pablo aplica esta palabra no solamente a la asamblea o reunión en acto, sino a la *colectividad de los miembros* o fieles que habitualmente asisten a tales reuniones. Así él escribe en su Carta a los romanos (XVI, 5): «Saludad a Priscila y Aquila... Saludad también a la *Iglesia* que se reúne en su casa.»

tos; y — 3. un poder de *gobierno* para obligar a todos los fieles a todo aquello que juzgue necesario para su salud.

301. — *Nota*. — 1. Por las nociones que preceden es fácil advertir que el concepto del reino es mucho más amplio que el de la Iglesia. La Iglesia es algo del reino, es su aspecto visible y social, pero no es todo el reino, pues éste tiene dos aspectos: el terrestre y el celeste o escatológico (N.° 299).

Sin embargo, la Iglesia, en su *sentido lato* se confunde con el reino de Dios. Los teólogos distinguen, con efecto, el *cuerpo* y el *alma* de la Iglesia, esto es: de una parte, la comunidad visible y jerárquica de los cristianos, y de la otra, la *sociedad invisible*, el alma, a la cual pertenecen todos aquellos que están en gracia, sea cual fuere la religión que profesen. Comprenden, además, en la noción de Iglesia no solamente los fieles de la tierra (Iglesia *militante*) sino también los elegidos que están en el cielo (Iglesia *triunfante*) y las almas que padecen en el Purgatorio (Iglesia *paciente*). 2. — Desde el punto de vista *apologético* en que hablamos en este capítulo, donde investigamos si Jesucristo ha instituído una Iglesia, esta palabra no se aplica sino a la sociedad *visible y jerárquica* de los cristianos de aquí abajo y por consiguiente a la sociedad considerada en su aspecto exterior y social (sentido general).

302. — II. **División del capítulo.** — Una doble cuestión será objeto de nuestro estudio. 1.° En primer lugar investigaremos si Jesús *ha podido pensar en establecer una Iglesia*. 2.° Después, en caso afirmativo, debemos establecer en vista de los documentos históricos cuáles son los *caracteres esenciales de la Iglesia fundada por Cristo*. De donde, dos artículos: en el primero, nos saldrán al paso los *racionalistas*, los protestantes *liberales* y los *modernistas*. En el segundo, tendremos los mismos adversarios más los protestantes *ortodoxos* y los *griegos cismáticos*.

Art. I. — Cuestión previa: que Jesús ha podido pensar en la fundación de una Iglesia.

303. — Según los *protestantes liberales* y los modernistas, la institución de una Iglesia no podía entrar en el pensamiento de Jesús, pues la predicación del Salvador no pretendía otra cosa que el establecimiento del reino de Dios. El reino de Dios, tal como lo conciben nuestros adversarios es incompatible con la noción católica de la Iglesia. El reino de Dios predicado por Jesús sería: — 1. un reino ***puramente espiritual***, según unos (Sabatier, Stapfer, Harnack); — 2.

un reino *únicamente escatológico*, según otros (Loisy). Vamos a examinar estos dos sistemas para demostrar que son una interpretación incompleta y por ende, *falsa* del pensamiento y de la obra de Jesús.

§ 1. — Sistema de un reino de Dios puramente interior. Refutacion

304. — 1.° **Exposición del sistema.** — Si creemos a Sabatier y Harnack, *Jesús jamás ha pensado en fundar una Iglesia*, como *sociedad visible*. Se limitó a predicar un reino de Dios *interior* y *espiritual;* su única preocupación fué establecer el reino de Dios en el alma de cada creyente, produciendo en él una *renovación interior* e inspirándole, respecto de Dios, los sentimientos de un hijo para con su padre. En su medio, en los de su raza, en la generación de su tiempo Jesús encontró una religión exclusivamente ritual y formalista; sin duda que él no trató de imponerla de una vez; pero este lado de la religión fué considerado por él como secundario. Lo que puede mirarse como la gran innovación que él aportó como el elemento original y propio suyo, en otros términos *la esencia del cristianismo* es el lugar preponderante que concede al sentimiento. Así el reino de Dios sería un reino íntimo y espiritual, dirigiéndose a las necesidades del alma, y no implicando ninguna adhesión a los dogmas, a las instituciones positivas, ni a los ritos exteriores, pues todo esto lo abandona libremente al *sentimiento individual*. De donde se sigue que la organización del cristianismo en sociedad jerárquica estaría fuera del plan trazado por el Salvador. La Iglesia sería una *creación humana*, cuyos *orígenes y causas* toca a la historia investigar.

305. — 2.° **Refutación.** — Que la religión predicada por Cristo, o que el reino de Dios sea sobre todo de *esencia espiritual*, que la gran innovación del cristianismo ha sido la renovación interior por la fe, la caridad y el amor al Padre, que estas ideas de Jesús hayan abierto un abismo entre el fariseísmo entonces reinante y la nueva religión, es cosa en la cual convenimos gustosamente con Harnack; pero no hay que exagerar, pues, en cierta medida el reino espiritual no era extraño a la enseñanza de los profetas, como lo vimos al estudiar el argumento profético (N.° 248). Sin embargo, no es menos verdad — y esto es lo que reconocemos con Harnack — que el reino espiritual e interior es propiamente obra de Jesús. Cuando ya la voz de los profetas había perdido casi su eco porque no la quisieron seguir, solamente Jesús tuvo bastante autoridad para ir contra la corriente y oponer a la justicia, enteramente exterior y material del culto mosaico, la

justicia del nuevo reino, donde ocupan el primer lugar las virtudes interiores como la humildad, la castidad, la caridad y el perdón de las injurias.

Pero, hechas estas legítimas concesiones, ¿se seguirá que sea lícito concluir con Harnack que el reino de Dios anunciado y establecido por Cristo es un reino *puramente individual,* una sociedad invisible compuesta de almas justas sin ningún carácter *colectivo y social?* ¿Hay derecho para pretender que la *perfección interior* deba ser considerada como la *esencia del cristianismo* porque ella es solamente obra de Cristo? Nos parece que no, pues hay en esta manera de apreciar un sofisma que Loisy ha puesto de relieve en los siguientes términos. "Habría poca lógica — dice — en tomar por esencia total de una religión lo que la distingue de otra. La fe monoteista es común al judaismo, al cristianismo y al mahometismo; y nadie concluirá que es necesario buscar la esencia de estas tres religiones fuera de la idea monoteista. Ni el judío, ni el cristiano, ni el musulmán admitiría que la fe en un sólo Dios no es el primer y principal artículo de su símbolo... Bien, que por sus diferencias se establezca el destino esencial de estas religiones, pero ellas no están únicamente constituídas por estas diferencias... Jesús no ha pretendido destruir la ley, sino perfeccionarla. Luego hay que contar con que en el judaismo y en el cristianismo se dan elementos comunes, esenciales al uno y al otro... La importancia de estos elementos no depende de su antigüedad ni de su novedad sino del lugar que ocupa en las enseñanzas de Jesús y del caso que El mismo haya hecho de ellos." (1). O, de otro modo: que no porque el Mesías haya enseñado que el *reino de Dios* debe ser *ante todo espiritual* ha de concluirse que debe ser *exclusivamente* espiritual.

Por lo demás, la cosa es evidente si para interpretar el lenguaje de Jesús se tienen en cuenta las *condiciones de medio* y de ideas que predominaban en el teatro de su apostolado. Si el Salvador insiste particularmente en la idea de perfección interior y de renovación espiritual es porque debe corregir los falsos conceptos de los judíos. Estos esperan un reino temporal, se han adherido al elemento secundario de las profecías (V, Núms. 248-253) y esperan la restauración del reino de Israel. El Mesías quiere enderezar sus falsas ideas y hacerles comprender que el reino de Dios que El ha venido a establecer no es, en manera alguna, un reino temporal, y no consiste en el triunfo de

(1) Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, Introd. p. XVI.

una nación sobre las otras sino en la constitución de un reino abierto para todos los pueblos, para dar cabida en él a todos los hombres de buena voluntad que practiquen las virtudes morales e interiores.

Que no sea éste reino puramente espiritual, y que tenga por el contrario, un carácter *social* y *colectivo* es lo que se desprende, sobre todo, de las numerosas *parábolas*, que como se sabe, son la forma ordinaria bajo la cual Jesús expone su doctrina. Pues no hay duda que las parábolas en que Nuestro Señor compara el reino a un campo del padre de familia, donde crecen a la vez el buen grano y la zizaña (Mat. XIII, 24-30); a una red que saca todo género de peces (Mat. XIII, 47), carecerían de aplicación en la hipótesis de un reino puramente interior y espiritual.

Por otra parte, *la frase, reino de Dios* ¿no sería muy *impropia* si se hubiera de entender del *reino de Dios en el alma individual?* Pues entonces no se trataría de un reino sino de tantos reinos cuantas almas existen. Es verdad que los partidarios de este sistema, para probar su tesis, se apoyan en un texto de San Lucas (XVII, 26) "*Ecce regnum Dei intra vos est*" que éllos traducen así: "El reino de Dios esta *en* vosotros". Pero el texto admite otro sentido, y por el contexto parece más exacto el verter: el reino de Dios está *en medio* de vosotros". Según San Lucas, son los fariseos los que interrogan al Señor; y como le preguntan cuándo vendrá el reino de Dios, El responde "el reino de Dios no viene con aparato; no se dirá: helo aquí; helo allí. Antes tened por cierto que el reino de Dios está ya en medio de vosotros". Así, puesta en su propio cuadro la frase de Jesús parece más bien contradecir que favorecer el sistema de un reino puramente interior. Dirigiéndose a fariseos que eran incrédulos y que, por el hecho de rechazar el Evangelio, se situaban fuera del reino anunciado ¿cómo iba Jesús a decirles que este reino estaba en éllos, esto es, en sus almas? Luego, es muy otro el pensamiento del Salvador. Contrariando las ideas falsas de sus enemigos que imaginaban la venida del Mesías y del reino acompañada de señales ostentosas, de prodigios extraordinarios en el cielo, Jesús enseña a los fariseos cómo debe ser el advenimiento del reino de Dios. No vendrá, les dice, como una cosa que llame poderosamente la atención, o satisface la curiosidad, como un astro, cuya carrera se podrá seguir con los ojos, pues el reino de Dios será principalmente espiritual y se substraerá por consiguiente a las miradas curiosas. Por esto — añade el Señor — no

vayais a buscarlo a donde no conviene, pues ha *venido ya, está en medio* de vosotros.

Conclusión. — De la interpretación correcta del texto de San Lucas, y de las razones precendentes, se deduce que el reino de Dios no puede ser considerado como un reino *puramente espiritual,* sino que, por el contrario es *colectivo* y *social.* Luego no hay razones para inferir que Jesús no pudo pensar en establecer una *Iglesia visible.*

§ 2. — SISTEMA DE UN REINO DE DIOS PURAMENTE ESCATOLÓGICO. REFUTACIÓN.

306. — 1.° **Exposición del sistema.** — Entiende M. Loisy que la institución de una Iglesia no ha podido entrar en los designios del Salvador. Véase cómo el autor de *l'Evangile et l'Eglise,* trata de demostrarlo. En la época en que apareció nuestro Señor era corriente entre los judíos el creer que el Mesías tenía como misión inaugurar el reino final y definitivo de Dios, en otros términos, el *reino escatológico.* Pero si analizamos los textos evangélicos desde el punto de vista crítico, sin deformarlos por interpretaciones teológicas, parece manifiesto que Jesús participaba del error de sus contemporáneos. Por consiguiente, su predicación tuvo un doble fin: — 1.*anunciar la venida próxima del reino* al mismo tiempo que el fin del mundo, que debía ser su acompañamiento obligado; y — 2. *preparar para esto las almas,* por la renuncia de los bienes temporales y por la práctica de las virtudes morales capaces de procurar la justificación. El Cristo de la historia no ha podido, pues, intentar la fundación de una Iglesia, de una *institución durable,* pues su obra estaba destinada a terminar en un plazo próximo, por el advenimiento del reino. Por esto no se puede hablar de *institución divina de la Iglesia.* Fueron las *circunstancias* y la *no realización* del *reino escatológico,* lo que movió a los discípulos a corregir el programa de su Maestro, a "reinterpretar" sus palabras "para acomodar a la condición de un mundo que duraba lo que había sido dicho a un mundo que se juzgó próximo a finir" (1). De donde parece legítimo concluir que Jesús "anunciaba el reino y lo que vino fué la Iglesia" (2). Sin embargo, según la teoría modernista, aunque la Iglesia no procede de un pensamiento y de una voluntad expresa de Jesús, puede decirse que está ligada al Evangelio en cuanto continuadora de la sociedad que Jesús había agrupado en

(1) Loisy, O. cit., pág. 26.
(2) Loisy, Ob. cit., pág. 111.

torno suyo con vistas a la constitución del reino. Así, ella es, en cierto sentido el resultado legítimo aunque inesperado de la predicación de Cristo y nada nos impide ver una estrecha relación entre la Iglesia y el Evangelio, y afirmar con toda verdad que ésta es continuación de aquél" (1). En otros términos, Jesús habría agrupado a su alrededor cierto número de discípulos a los que encargó prepararan la próxima inauguración del reino, y como los acontecimientos burlaron la esperanza de los apóstoles — pues no vino el reino ardientemente deseado e impacientemente esperado — la pequeña sociedad creció, y al crecer, dió origen a la Iglesia. Por tanto, se la puede definir: la sociedad de los discípulos de Jesucristo que, no viendo llegar el reino escatológico, se ha organizado y adaptado a las condiciones de existencia de la hora presente.

Podría preguntarse ¿qué hace M. Loisy de los textos evangélicos que refieren la institución de la Iglesia? Pero es muy sencilla la explicación. Como los protestantes liberales, los declaran sin valor histórico y dan por toda razón que "los textos que conciernen realmente a la institución de la Iglesia son palabras de Cristo glorificado". Estos textos serían, pues, un producto del pensamiento cristiano. Y M. Loisy concluye que "la institución de la Iglesia por Cristo no es un hecho tangible para el historiador" (2)

307. — 2.° Refutación. — Esta es la idea principal del sistema de M. Loisy: no teniendo Cristo otro objetivo que preparar las almas a la venida inminente del reino de los cielos y a su parusía, no podía pensar en establecer una sociedad durable. Pero nosotros vamos a probar que para sostener esa tesis absoluta es necesario entrar en los libros sagrados descuartizando textos y haciendo una selección inadmisible o dando una interpretación fantástica a los pasajes del Evangelio que se aplican a la Iglesia.

Consideremos primeramente el *punto de partida*. ¿Es cierto que los contemporáneos de Jesús no hayan tenido otra idea que el establecimiento del *reino definitivo* de Dios? Como ha demostrado muy bien el P. Lagrange (3), se pueden, por el contrario, distinguir en la literatura de la época dos manifestaciones del pensamiento judío: la de los *Apocalipsis* y la de los *rabbinos*. Pero ni en la una ni en la otra el reino mesiánico se identifica con el *reino final* de Dios; ni una ni otra

(1) Loisy, *Autour d'un petit livre.*
(2) Loisy, Ibid., pág. 17.
(3) Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs.*

se desentienden del porvenir de Israel en este mundo. Hay, sin embargo esta diferencia entre ambas: que los autores apocalípticos insisten preferentemente sobre el reino escatológico, mientras que los rabbinos en su concepto del reino mesiánico, conceden más importancia al mundo presente. Luego, si Jesús hubiera adoptado las ideas de los apocalipsis y no hubiera querido predicar más que un reino escatológico, hubiera tratado de corregir las creencias de los rabbinos. Pero esto no lo hizo. Del examen imparcial de los Evangelios resulta, por el contrario, que el Salvador presenta el reino como debiendo tener una doble fase: una fase terrestre antes de la consumación final. Pues hay en las descripciones del reino hechas por Jesús, numerosos caracteres enteramente inconciliables con el reino escatológico y que sólo están en harmonía y de acuerdo con la vida presente. Así Jesús habla del reino como *ya inaugurado*. Desde los días de Juan Bautista hasta el presente, el reino de los cielos padece violencia" (Mat. XI, 12). Así también replica a los fariseos que le acusan de lanzar los demonios en nombre de Beelzebuth "Pero si es por el Espíritu de Dios, por el que yo lanzo los demonios, sin duda ha venido a vosotros el reino de Dios" (Mat. XII, 28).

Pero donde el pensamiento de Jesús se hace más transparente es en las *Parábolas*. Allí se representa el reino como una *realidad ya existente* y concreta, como un reino destinado a crecer y a desarrollarse — parábola del grano de mostaza (Mat. XIII, 31-35; Marc. IV, 30-32) — como un reino que tolera la mezcla de los buenos y los malos — parábolas de la buena simiente y la cizaña (Mat. XVIII, 24-30) de la red que recoge todo género de peces, buenos y malos (Mat. XIII, 47-50), de las vírgenes prudentes y de las fátuas (Mat. XXIV, 1-18), caracteres que no son aplicables a un reino escatológico y que sólo pueden convenir a un reino ya formado y susceptible de extenderse y perfeccionarse, como preparación a otra forma de reino que será definitiva, donde el buen grano será entrojado, donde se habrá hecho la selección entre los buenos peces y los malos, y donde no tendrían cabida las vírgenes locas.

Pero entonces *replican* los partidarios del sistema escatológico, todo esto estaría bien si los textos alegados para probar el anuncio de un reino terrestre fueran *auténticos; más* no lo son. Han sido introducidos en la trama evangélica por la primera generación cristiana que no viendo llegar el reino escatológico esperado, no han tenido inconveniente en transformar la enseñanza del Salvador para poner

su pensamiento y sus palabras en armonía con los hechos. Que hay en los Evangelios dos series de textos: la una *escatológica* y la otra no *escatológica*, y que los textos que anuncian el fin del mundo y la parusía son inconciliables con aquellos que hablan del reino terrestre, es cosa que debe reconocer todo crítico imparcial. Pero si las dos series son exclusivas la una de la otra hay que elegir entre las dos y buscar en la tradición primitiva la que deba atribuirse a Jesús. Pero debemos admitir — añaden — que sólo la serie escatológica representa el pensamiento de Jesús auténticamente, pues no ha podido ser inventada en un tiempo en que los hechos la desmentían. Por tanto, la segunda serie debió elaborarse ulteriormente para adoptar el Evangelio de la salvación a las circunstancias nuevas impuestas por el desarrollo cristiano.

La objeción de los modernistas es más especiosa que sólida. Tienen razón sin duda al afirmar que en los Evangelios se dan dos series de textos, ¿pero es lícito concluir que la una excluye a la otra? El nudo del problema es saber si hay *un medio de conciliarlos*. Si Jesús anunció el fin del mundo y el advenimiento del reino escatológico como cosas inminentes hay verdadera oposición entre las dos series de textos. Al equivocarse Jesús tan gravamente, mostrando el reino escatológico en un porvenir tan cercano, ya no se le puede tener por autor de la serie no escatológica. Pero la cuestión estriba precisamente en determinar si Jesús ha presentado el fin del mundo y la venida del reino escatológico como acontecimientos inminentes. A esta cuestión nosotros podríamos responder, desde luego, que hay razón para creer a *priori* que la conciliación es posible, pues ¿cómo admitir que los Evangelistas, refiriendo palabras del Señor mucho tiempo después de haber sido pronunciadas, hubieran sido tan inhábiles para introducir en su relación textos que estaban en contradicción con sus palabras? Porque una de dos: o son sinceros los Evangelistas o no lo son. En la primera hipótesis, hubieran reproducido "fielmente" las palabras de su Maestro y no tendríamos más que una serie de textos: la serie escatológica. En la segunda hipótesis, no hubieran tenido que hacer más que suprimir la serie escatológica, pues que los hechos lo desmentían y la hubieran sustituido sencillamente por la serie no escatológica.

Pero veamos si los textos de la serie escatológica permiten otra explicación que la suministrada por los modernistas. Esto nos lleva de nuevo a la célebre profecía sobre el fin del mundo de que hablamos

en la segunda Parte (N.° 260). No insistiremos, pues, sobre este punto. Bástanos recordar que las palabras del Señor "esta generación no pasará sin que estas cosas se hayan cumplido" (Mat. XXIV, 34; Marc. XIII, 30; Luc. XXI, 32) invocadas por nuestros adversarios para probar que Jesús creía en el fin inminente del mundo, se aplica mejor, por el contexto, a la ruína de Jerusalén y del pueblo judío. Que los Evangelistas no distingan con bastante *precisión* entre las dos catástrofes, al hacer *sus relatos* es cosa que no se puede negar. Y esto es tan así que algunos críticos han imaginado que, arrastrados por las corrientes del medio en que se hallaban, los apóstoles se engañaron sobre el verdadero pensamiento de Jesús. Ya vimos (N.° 273) lo que se debe pensar sobre esta opinión. En cualquier hipótesis lo que no se puede admitir es que Jesucristo *hubiera cometido el error* que le imputan nuestros adversarios. Más bien, está fuera de duda — ateniéndose a los datos de una prudente crítica literaria — que la catástrofe cuya fecha próxima anuncia Jesús, presenciable para la generación de su tiempo es la ruína de Jerusalén y del Templo, mientras que la época de la segunda debe ser mirada en una perspectiva más lejana, ya que Jesús dice que "nadie conoce el día ni la hora" de ella (Mat. XXIV, 36).

Los pasajes que declaran inminente la venida del Hijo del hombre sobre las nubes del cielo (Mat. XVI, 28; Marc. IX,1; Luc. IX, 27; XXII, 69) pueden interpretarse como predicción del *admirable* impulso que adquiriría en breve el reino mesiánico y del cual sería testigo la generación a que se dirige nuestro Señor (1). Así interpretados estos textos se cumplieron a la letra, pues la propagación de la religión cristiana se hizo con extraordinaria rapidez.

Conclusión. — No es temerario concluir de la discusión precedente que el sistema de un *reino exclusivamente escatológico* no es más aceptable que la hipótesis de un reino puramente interior y espiritual. Luego será injusto decir que Jesús no ha podido aspirar al establecimiento de una Iglesia como sociedad visible.

Art. II. — Jesucristo ha fundado una Iglesia. Sus caracteres esenciales

308. — *Posición del problema.* — Acabamos de demostrar que el "reino de Dios" predicado por Cristo admite un primer período que se puede llamar la *fase terrestre* y preparatoria del reino escatoló-

(1) Véase Lagrange, Rev. Biblique, 1904, 1906, 1908.

gico. Pero este reino comprende a todos aquellos que aceptan la doctrina enseñada por Jesús, luego es una *sociedad* y a esta sociedad la apellidamos Iglesia. La cuestión que ahora se plantea es saber cuál es la *naturaleza* de esta sociedad. Si se compone de miembros iguales y, en este caso, la doctrina de Cristo estaría a merced del juicio individual, o si por el contrario está constituída sobre el principio de la *jerarquía* (1), comprendiendo entonces dos *grupos distintos*, uno que enseña y gobierna y otro que es enseñado y gobernado. ¿Jesús ha *instituído* por sí mismo, una *autoridad* a la cual ha confiado la misión de enseñar auténticamente su doctrina? En resumen, el cristianismo ¿es *"religión del espíritu"* o *religión de autoridad?*

Los *Protestantes ortodoxos*, que tendremos presentes desde ahora, sostienen la primera hipótesis; no admiten que Jesús haya creado una *autoridad viviente*. Las verdades que se deben creer, los preceptos que se han de observar, los medios de santificación, todo se deja a la apreciación subjetiva del creyente. Entre Dios y la conciencia, Jesús no ha puesto ningún intermediario obligatorio. Si se les pregunta que, entonces por qué se agrupan y tienen reuniones, contestan que es sencillamente para orar en común, para leer y comentar el Evangelio, para practicar los ritos del bautismo y la cena y para edificarse mutuamente en el amor de Dios y en caridad fraterna, *pero no para obedecer a una autoridad constituída*. Los Protestantes entienden fundamentar su punto de vista en la *historia;* ya veremos más adelante cómo explican la creación de una jerarquía y por consiguiente los *orígenes del catolicismo* (V. número 312).

Contra tales afirmaciones se trata de probar que Jesús ha instuído una *jerarquía permanente* — el colegio de los Doce y sus sucesores — al frente de la cual ha colocado un jefe único, Pedro y sus sucesores; y a esta jerarquía ha otorgado autoridad de gobernar, revestida de una garantía divina: la *infalibilidad doctrinal*. Para mejor alcanzar nuestro intento, desglosaremos las cuestiones en las proposiciones siguientes. Probaremos: 1.° que Jesús *ha fundado una jerarquía* confiriendo a los apóstoles el triple poder de enseñar, regir y santificar y por tanto ha constituído una *autoridad viviente;* — 2.° que esta jerarquía es *permanente,* pues la triple potestad de los Apóstoles debe transmi-

(1) Jerarquía (gr. *ieros*, sagrado; *arché*, mandamiento). Etimológicamente la palabra jerarquía designa un poder sagrado, instituído directamente por Dios. En este sentido será usada la palabra en el decurso de este artículo en el cual queremos demostrar que la Iglesia fundada por Jesucristo es una sociedad jerárquica investida de poderes divinos.

tirse a los sucesores; — 3.° que al frente de la jerarquía ha colocado un *jefe único* (Primado de San Pedro y de sus sucesores); — 4.° que ha asegurado la conservación integral de su doctrina concediendo a la Iglesia docente el privilegio de la *infalibilidad*. De aquí, los cuatro párrafos que siguen.

§ 1. — Jesucristo ha fundado una Iglesia jerarquica

309. — *Estado de la cuestión.* — *a*) Los Protestantes *ortodoxos*, dijimos (N.° 308) no admiten que Jesús haya puesto al frente de su Iglsia una *autoridad viviente*, pero conceden la historicidad y hasta la inspiración de los textos evangélicos invocados por los católicos en favor de su tésis. — *b*) Al contrario, los *racionalistas*, los protestantes *liberales* y los *modernistas* rechazan la autenticidad de dichos textos, pretendiendo que son fruto de un trabajo posterior y redaccional de autores desconocidos y que se insertaron en la trama evangélica, después de los hechos y cuando ya había cristalizado la institución de una Iglesia jerárquica.

La *tésis católica* se apoya en un doble argumento: — 1. en el *argumento sacado de los textos evangélicos* que tenemos derecho a invocar contra los protestantes ortodoxos; y — 2. en el *argumento histórico*, donde tendremos que refutar el falso concepto de los liberales y modernistas sobre los orígenes de la Iglesia jerárquica.

310. — 1.° **Argumento deducido de los textos evangélicos.** — *Nota.* —Cuando sostenemos que es posible encontrar la institución de una *Iglesia jerárquica* en los textos evangélicos, no queremos decir que Jesús haya declarado *explícitamente* que fundada la tal Iglesia jerárquica, que sería regida un día por los obispos bajo el primado del Papa, pues en estos términos formales no hay ninguna declaración.

Para demostrar nuestra tésis basta establecer que nosotros encontramos su equivalente en el doble hecho de *elegir Doce Apóstoles y dotarlos de poderes especiales* con exclusión de otros discípulos.

A. *ELECCION DE LOS "DOCE".* — Todos los Evangelistas están de acuerdo en testimoniar que entre sus discípulos Jesús *escogió doce* que llama sus apóstoles (Mat. X, 2, 4; Marc. III, 13-19; Luc. VI, 13-16; Joan, I, 25 y siguientes) que los instruye de una manera particular, descubriéndoles el sentido de las parábolas, que permanece oculto a la muchedumbre, y que los asocia desde luego a su obra, enviándolos a predicar el reino de Dios a los hijos de Israel (Mat. X 5-42; Marc. VI, 7-13; Luc. IX, 1-6).

B. *PODERES CONFERIDOS AL COLEGIO DE LOS DOCE.* — *a*) A *este colegio de los doce* — a Pedro en particular (Mat. XVI, 18-19), al conjunto del colegio (Mat. XVIII, 18) — Jesús comienza por *prometer* el poder de *atar* en el cielo lo que ellos ataren en la tierra", esto es, una *autoridad gobernante* que los hará jueces de los casos de conciencia, que les dará facultad de prescribir y de prohibir, y por tanto, de crear obligaciones, en forma que quien no escuche a la Iglesia será tenido "como étnico y publicano" (Mat. XVIII, 17). Pero *objetan* los protestantes, a propósito de este último texto, la palabra Iglesia se emplea en el versículo 17 en el sentido restringido de asamblea (N.° 300) y por consiguiente no puede servir de argumento en favor de la existencia de una autoriadad jerárquica. — No discutiremos que la palabra Iglesia, en el texto citado, no se preste a dos interpretaciones. Aquí habrá de emplearse aquella regla de crítica que dice que todo pasaje oscuro se debe interpretar de acuerdo con los otros pasajes paralelos que sean más claros. Pero no hay duda que en los otros textos donde se trata del poder concedido por nuestro Señor a su Iglesia, esta concesión siempre se refiere al colegio apostólico. Luego se puede presumir el mismo sentido para el pasaje de San Mateo.

b) El poder prometido lo *confiere* Jesús, pocos días antes de su ascensión, al colegio de los Doce, entonces once, por defección de Judas: "Se me ha dado toda la potestad en el cielo y en la tierra, les dice, id, enseñad a todas las gentes bautizándolos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; enseñándolos a guardar todo lo que yo os he mandado; he aquí que yo estoy con vosotros hasta la consumación del mundo". (Mat. XXVIII. 19-20). Así Cristo concede a sus apóstoles la triple potestad: — 1. de *enseñar* "Id, enseñad a todas las naciones"; — 2. de *santificar* por los ritos instituídos a este efecto, sobre todo por el bautismo; — 3. de *gobernar,* pues los Apóstoles deberán enseñar al mundo a guardar lo que Jsús ha preceptuado. Y no se *objete* aun, que no tiene ningún valor este texto porque las parábolas y los actos de Jesús resucitado no pueden ser comprobados por el historiador. El prejuicio racionalista sería manifiesto; pues si la resurrección se ha podido demostrar como hecho histórico, como una realidad cuya certidumbre han adquirido los apóstoles, habría tanta injusticia en rechazar las palabras de Jesús resucitado como es rechazar la resurrección. Por lo demás, las palabras de Cristo resuci-

tado están de tal manera relacionadas con las promesas, que poner en duda las unas es dudar de las otras, y negar las unas y las otras sería volver inexplicable la conducta de los Apóstoles que después de la muerte de su Maestro reivindican este poder arriba mencionado.

311. — 2.° Argumento tomado de la historia. — *Preliminares.* — 1. Cualquiera que sea el valor de los textos probando que la Iglesia no está fuera de la línea del Evangelio, hay que confesar que la institución divina de una Iglesia jerárquica es ante todo una cuestión histórica. Porque si la historia nos demostrara que la creación de la Iglesia fué posterior a la edad apostólica, como resultado de circunstancias accidentales, en vano invocaríamos los textos evangélicos: nuestros enemigos tendrían razón en considerarlos como interpolaciones.

2. Los *documentos* que sirven al estudio del cristianismo naciente son los *Hechos de los Apóstoles* (1), *las Epístolas de San Pablo* (2) y para el período subapostólico (las tres generaciones que siguen a los apóstoles) los escritos de los *Padres* y de los *escritores eclesiásticos.*

3. Se habla de "*carismas*" en muchas páginas de los "Hechos"; ¿qué debemos entender por esta palabra? Los carismas (griego "*cha-*

---

(1) *Hechos de los Apóstoles.* Según una tradición universal y constante. San Lucas es el autor del libro de «Los Hechos de los Apóstoles». Esta tradición se apoya: *a)* en un argumento *extrínseco* (testimonio de San Ireneo, del Canon Muratoriano, de Tertuliano y de Clemente de Alejandría), y *b)* en un argumento sacado de la *crítica interna*; en efecto, del análisis de la obra, resulta que el autor era médico y compañero de San Pablo y, además, el libro ofrece las mismas particularidades de lengua y de composición que el tercer Evangelio, los cuales rasgos se aplican en conjunto a San Lucas.

El hecho de acabar el libro cuando refiere la primera cautividad de San Pablo en Roma, hace suponer que fué compuesto hacia el fin de dicha primera cautividad y ciertamente antes de la muerte de San Pablo (año 67). Los «Hechos» son un documento, el más precioso, para el historiador de los orígenes de la Iglesia. El autor refiere en él los acontecimientos, ya como testigo ocular, ya según los informes directos de testigos oculares: Pablo, Bernabé, Felipe, Marcos. La precisión y los detalles circunstanciados con los cuales son narrados, rechazan de por sí toda hipótesis de leyenda o de amplificación tendenciosa. En cuanto a los *discursos* que en él están contenidos, sin duda han sido sacados de fuentes escritas: esto por lo menos parecen indicar los numerosos aramaísmos que contienen. La sinceridad de San Lucas no es sospechosa ni para los críticos racionalistas, los cuales no rechazan sino lo que contradice su tesis, es decir, los milagros, y ciertos discursos que contienen un fondo doctrinal.

La importancia de los «Actos de los Apóstoles» se deduce del doble hecho de contener ellos una exposición completa de la predicación de los Apóstoles y de darnos a conocer la organización de la primitiva Iglesia.

(2) Las *Epístolas de San Pablo,* tanto por su antigüedad como por su *valor documental,* son también para el apologista fuentes de primer orden.

Teniendo en cuenta la *fecha* de la composición, las Cartas de San Pablo pueden ser clasificadas en tres grupos: *a)* 1.° Las dos Cartas a los de Tesalónica (año 51); *b)* 2.° Las grandes Cartas: I y II a los Corintios, a los Gálatas y a los Romanos (año 56-57); c) 3.° Las Cartas del cautiverio a los Filipenses, a los Efesios, a los Colosenses y el escrito a Filemón (años 61-62): *d)* 4.° Las Cartas Pastorales: I y II a Timoteo, a Tito (año 62). La autoridad de los tres primeros grupos apenas es puesta en duda por los críticos racionalistas.

ris" y "*charisma*" gracia, favor, don) son *dones sobrenaturales* otorgados por el Espíritu Santo para la propagación del cristianismo y el bien general de la Iglesia naciente. Son manifestaciones del Espíritu Santo extrañas a veces y en desorden, como el don de lenguas o *glossolalia* que consistía en alabar a Dios en lengua extranjera y con acentos de exaltado entusiasmo (Véase: I. Cor. XIV). El carisma que más se apreciaba era el don de milagros y el de profecía; pero sea cual fuere su naturaleza siempre eran *signos divinos* que tenían como objeto confirmar la primera predicación del Evangelio. — 4. Vamos a exponer, colocados en el terreno de la historia solamente, las dos tésis, racionalista y católica, sobre los *orígenes de la Iglesia*. La primera que designamos con el nombre general de racionalista, es en realidad, el modo de ver no sólo de los racionalistas, sino también de todos los historiadores protestantes, ortodoxos o liberales y de los modernistas. La mejor exposición francesa en este asunto es la obra de Sabatier (*Les Religions d'autorité et la Religion de l'esprit*, pp. 47-83, 4.ª edición). He aquí un resumen, lo más objetivo posible.

A. Tesis racionalista.—*Los orígenes de la Iglesia*.—1. La creación de una Iglesia jerárquica no puede ser obra de Jesús. «No solamente no quiso El esta Iglesia, pero ni siquiera la pudo prever, por la sencilla razón que El creyó haber venido a los últimos días del mundo y, por tanto, el ulterior desarrollo histórico del cristianismo quedaba fuera del horizonte de Mesías» —2. Como los apóstoles aguardaban de un día para otro el retorno triunfante de su Maestro sobre las nubes, vivían en la «exaltación y en la fiebre» mirándose como «extranjeros, como peregrinos que pasan sin soñar en ninguna institución durable».—3. Las primeras comunidades formadas por los discípulos de Cristo, no tuvieron, pues, nada de sociedad jerárquica: «los dones individuales (carismas) infundidos por el Espíritu a los diferentes miembros de la comunidad respondían a todas las necesidades. El Espíritu obrando en cada fiel determinaba así las vocaciones y atribuía a unos o a otros, según las facultades y celo de cada uno, ministerios y oficios que parecía debían ser provisionales».—4. Las primeras comunidades cristianas, compuestas al principio de miembros iguales entre sí y sólo diferentes por la variedad de dones del Espíritu», llegan a ser con el tiempo, «cuerpos organizados, verdaderas Iglesias que se desarrollan y toman al comienzo fisonomías diferentes, según la diversidad del medio geográfico y social». La asamblea de cristianos se modela en Palestina y al otro lado del Jordán, sobre la sinagoga judía... En occidente parece más bien reproducir la forma de los colegios o asociaciones paganas que, en aquella época, eran tan frecuentes en las ciudades griegas. Entretanto, «las asociaciones cristianas diseminadas por el imperio sostienen relaciones frecuentes entre sí...» Por consiguiente, es natural que hayan tenido, desde el principio, conciencia muy viva de su unidad espiritual y que, por encima de las iglesias particulares y locales haya aparecido, precisamente en las epístolas del Apóstol de las gentes, la idea de la *Iglesia de Dios*, o *de Cristo, una y universal*... La unidad ideal de la Iglesia tenderá a una realidad visible, por la unidad de régimen, culto y disciplina».—5. Para crear esta unidad «faltan aún dos condiciones indispensables. Primero, que la cristiandad apostólica encuentre un centro fijo en torno del cual puedan agruparse las iglesias particulares. Además hace falta que lleguen a sacar de ellas mismas una regla dogmática, un principio de autoridad que les permita vencer todas las herejías y todas las resistencias». Estas dos condiciones se obtienen de la manera siguiente: Tras la destrucción de Jerusalén, el año 70, «la cristiandad greco-romana buscaba un centro nuevo que sirviese de núcleo, y no debía titubear mucho tiempo. Las

grandes Iglesias de Antioquía, de Efeso y de Alejandría, tenían una influencia que se equilibraba, y su autoridad se reducía a las comunidades de su región; sólo una ciudad se elevaba por encima de todas las otras y tenía una importancia universal: Roma era siempre la ciudad eterna y sagrada... La capital del imperio estaba predestinada a ser la capital de la cristiandad». He aquí la primera condición: el centro fijo, el principio de la unidad jerárquica ha sido encontrado.—6. Las numerosas sectas, entre otras, las grandes herejías, del *gnisticismo*, por una parte, y del *montanismo*, por otra, que se manifiestan la primera hacia el año 130, y la segunda hacia el 160, darán ocasión a que se realice la condición segunda. Se buscó y se descubrió «la forma de oponer a todas las objeciones una *declinatoria*, una especie de cuestión previa que hacía más que refutar la herejía, la ejecutaba antes de abrir su boca. Este medio fué una confesión de la fe católica, un símbolo popular y universal que, convirtiéndose en ley de la Iglesia, excluía de su gremio, sin disputas, a todos aquellos que se negaban a profesarlo. Esta fué «la regla de fe», el símbolo de los apóstoles que vió la luz en su forma primera en la Iglesia de Roma, entre los años 150 y 160». Solamente a partir de esta época está fundado el catolicismo con su gobierno episcopal y su regla de fe exterior. En resumen, el cristianismo había sido, al principio, «religión del espíritu», sin otra regla de fe que los *carismas*, esto es, las inspiraciones individuales del Espíritu Santo; no hubiera poseído jerarquía ni unidad social visible; no hubiera estado independiente de las sinagogas judías ni de las asociaciones paganas. No hubiera llegado a ser *religión de autoridad* organizada en jerarquía, sino ciento veinte o ciento cincuenta años después de Jesucristo, al final del siglo II, en los tiempos de San Ireneo y del papa S. Víctor. Entre la muerte de Jesús y la constitución católica de la Iglesia, la Historia descubriría, pues, un período intermediario en que no existía ninguna organización, período que se puede apellidar *la edad precatólica* del cristianismo. De ésto resulta que la Iglesia católica no podría ser de institución divina. Su nacimiento, su desarrollo, las vicisitudes de su historia, todo se explicaría por un concurso de circunstancias humanas. «Sólo después que la Iglesia se hubo constituído en oráculo infalible... trató de justificar en el orden especulativo, lo que habaí triunfado en los hechos. El dogma no consagra jamás sino lo que desde uno o dos siglos está ya puesto en la práctica.» (1).

313. — B. *TESIS CATOLICA.* — *Nota.* — Antes de discutir la tésis racionalista conviene notar, para evitar toda equivocación, que los historiadores católicos no pretenden que se encuentre la Iglesia desde su origen en el mismo grado de organización que tuvo más tarde. Esto sería como pretender que la semilla arrojada en el surco se convierta al instante en espiga sin haber pasado por las diversas fases de la germinación. Los racionalistas conceden que al comienzo del siglo III, y aun al final del segundo, la Iglesia posee ya una *jerarquía*, con *un centro de unidad* y un *símbolo de fe*. Nuestra investigación puede detenerse ahí. Nos bastará demostrar que la espiga cuya aparición comprueban los historiadores racionalistas, es el desarrollo normal de una simiente confiada a la tierra en los comienzos del cristianismo. Y para hablar sin metáforas, probaremos que no ha *existido la edad precatólica,* que los órganos esenciales del cristianismo posterior estaban precontenidos en el cristianismo primitivo, desde la edad apostólica. Antes, vamos a hacernos cargo, punto por punto, de los diversos artículos del sistema recionalista.

(1) Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'esperit.*

314. — *a) Refutación de la tesis racionalista.* — 1. En el *punto de partida,* nuestros adversarios sientan como principio que *Jesús no ha podido pensar en fundar una Iglesia,* porque el pensamiento de toda fundación durable estaba fuera del horizonte mesiánico. Esto es un principio que hemos refutado anteriormente (N.° 307) y no nos detendremos en él.

2. ¿Es verdad, como se ha dicho con mucha ligereza, que los Apóstoles, engañados por la predicación de Jesús y esperando la próxima llegada del reino escatológico, tampoco pudieron pensar en una situación durable? Si hubiera sido asi, si los Apóstoles y los primeros cristianos hubieran estado convencidos de que Jesús les había anunciado la inminencia del reino final, si era este el dogma esencial de su fe ¿cómo explicar que esta comunidad primitiva no se hubiera disuelto al ver que los hechos demostraban que Cristo había enseñado un error? Esto es tan evidente que historiadores liberales, como Harnack, reconocen que el Evangelio era algo más, una cosa nueva, a saber: "la creación de una religión universal fundada sobre la del Antiguo Testamento."

3. Decir que los *carismas* han suministrado los primeros elementos de organización es una hipótesis también sin fundamento. ¿No es evidente — y la experiencia lo confirma — que la inspiración individual para siempre en la *anarquía?* Renán mismo no vacila en confesarlo. "La libre profecía — escribe en *Marc-Aurele* — los carismas, los glossolalia, la inspiración individual es más que suficiente para reducirlo todo a las proporciones de una capilla efímera, como se ven tantas en América y en Inglaterra."

4. Ni es más justo pretender que las primeras comunidades cristianas no tuvieron *ninguna autonomía* ni fueron *distintas de las sinagogas* o de las asociaciones paganas. Sin duda, en algunos puntos secundarios hubo mutuas concesiones: y así las comunidades compuestas exclusivamente de judíos convertidos "los judaizantes" pudieron conservar la práctica de la circunscisión, mientras que los gentiles eran admitidos al bautismo sin pasar por el judaísmo. Convendría facilitar las transiciones; pero lo que no es menos cierto es que el cristianismo aparece desde sus primeros días como religión distinta, fuera de la jerarquía mosaica, pues los apóstoles reconocen que tienen una misión religiosa universal que no han recibido de los jefes del judaismo. ***La idea de la Iglesia única y universal no es pues una idea especial de San Pablo,*** aunque ocupa un lugar tan importante en sus enseñanzas;

procede del hecho que los apóstoles son todos dscípulos del msmo Maestro y predican la misma fe; y si las diferentes Iglesias del mundo entero llegan a formar una sola Iglesia, es porque todas se derivan por filiación de una misma comunidad primitiva, la Iglesia-madre de Jerusalén.

5. Es falso afirmar que *la ruina de Jerusalén ha cambiado el centro de gravedad del cristianismo*, porque ya en tiempo de las misiones de San Pablo, mucho antes del año 70, las comunidades de la gentilidad habían repudiado el *judeocristianismo* (1) y no tenían ninguna relación con la capital de Judea. Que Roma se convierte en capital de la cristiandad porque era la capital del Imperio greco-romano es cosa bastante probable. "Esta cooperación de Roma — dice Monseñor Batiffal, — a la misión de la *Cathedra Petri*, sería necio ponerla en duda; pero hacemos nuestras reservas sobre los términos políticos de que se valen para describirla, y también sobre la tendencia a transformar en causa generadora lo que sólo es una circunstancia" (2).

6. Nada hay más discutible que la influencia atribuída al *Símbolo de los Apóstoles* para crear la *unidad de la fe* de la Iglesia y para reaccionar contra las herejías nacientes; pues no es probable que el texto romano que era la profesión de fe bautismal en Roma y en las iglesias de Africa y las Galias en tiempo de San Ireneo y aun anteriormente, hubiera sido impuesto a las iglesias de la cristiandad griega. Más acertado es creer que éstas no poseyeron ningún formulario común de su fe, antes del Concilio de Nicea (325). Luego, no se puede sostener que el símbolo romano fuera la causa de la unidad. Los racionalistas suponen que el Símbolo de los Apóstoles se había redactado con motivo de las herejías nacientes, en particular del *gnosticismo* y del *montanismo*. Pero en esta fórmula de fe no se advierte ninguna preocupación antignóstica y sus artículos se encuentran de un modo equivalente en escritos anteriores a la herejía gnóstica, por ej. en los apologistas como San Justino (hacia el 150), Arístides (hacia el 140)

(1) El *judío-cristianismo* es la doctrina profesada en los primeros tiempos del cristianismo por la secta llamada de los *judaizantes*, los cuales pretendían que la ley mosaica (y en particular la circuncisión) no estaba derogada todavía, y que por consiguiente no era posible entrar en la Iglesia de Jesucristo, sin pasar antes por el judaísmo. Esta doctrina que no había sido aplicada ni por San Pedro ni por San Pablo, fué definitivamente condenada por el Concilio de Jerusalén, celebrado hacia el año 50, en el cual, a propuesta de San Pedro y de San Jaime, se decretó que el rito de la circuncisión no debía ser impuesto a los paganos que se convertían al cristianismo. Desde entonces el *judío-cristianismo* fué una herejía.

(2) P. Batiffol, *L'Eglise naissante et le catholicisme*.

y San Ignacio (hacia el 110); y aún se puede decir que todo él, al menos en substancia se encuentra ya en la literatura cristiana de la edad apostólica. Con mayor razón el Símbolo romano es independiente del montanismo, herejía que aparece más tarde y que no penetra en el mundo cristiano de occidente antes del 180, fecha en la cual la fórmula del Símbolo está ya redactada a juicio de nuestros adversarios.

315. — *b*) *Pruebas de la tésis católica.* — Según los historiadores católicos, la jerarquía de la Iglesia se remonta a los orígenes del cristianismo. No negamos, como hicimos ya notar (N.° 313) que la Iglesia haya conocido el progreso en las formas exteriores de su organización, pero lo que afirmamos, y este es el punto de controversia, es que la evolución se ha realizado normalmente.

Los *protestantes* y los *modernistas* admiten que en el tiempo de San Ireneo, del papa San Víctor y de la controversia pascual, la Iglesia posee una autoridad de magisterio y de régimen, que es ya *jerárquica.* A nosotros nos será fácil probar que lo era mucho tiempo antes, que lo fué siempre y que no *ha existido la edad precatólica.* Nuestros documentos sobre el particular no son numerosos pero son decisivos. He aquí los principales, enumerados en orden regresivo. — 1. *Testimonio de San Ireneo.* En rigor no debía invocarse este testimonio, pues los racionalistas admiten que en esta fecha ya existía la Iglesia jerárquica. Si nosotros lo usamos es por su gran interés retrospectivo. Argumentando contra los herejes, San Ireneo presenta el carácter jerárquico de la Iglesia como un *hecho notorio y sin discusión,* como institución de Cristo y de los Apóstoles; pero ¿cómo hubiera podido él reivindicar para la Iglesia cristiana un origen apostólico si sus adversarios hubieran podido probarle que la jerarquía era de fundación reciente? — 2. *Testimonio de San Policarpo.* De San Ireneo pasamos a la generación precedente; allí encontramos el testimonio de San Policarpo que a mitad del siglo II, representa a los pastores como *jefes de la jerarquía* y custodios de la fe (1). — 3. *Testimonios de San Ignacio de Antioquía* (hacia el 110) *y de San Clemente Romano* († 100). Con estos dos testimonios llegamos a los principios del siglo II y al fin del 1.°. San Ignacio, en su Epístola a

(1) Entre los testimonios del siglo segundo podríamos citar, además, los de: 1.° Hegesipo, que presenta a las Iglesias gobernadas por los Obispos sucesores de los Apóstoles; 2.° Dionisio de Corinto, que en su carta dirigida a la Iglesia romana escribe que Corinto guarda fielmente las enseñanzas que anteriormente había recibido del Papa Clemente; 3.° Abercius. En la célebre inscripción del siglo II, Abercius, tal vez Obispo de Hierópolis, refiere que en sus viajes a través de diversas Iglesias cristianas, en todas partes ha hallado la misma fe, la misma Escritura y la misma Eucaristía.

los Romanos, habla de la Iglesia de Roma como del centro de la cristiandad: "Tú (Iglesia de Roma), escribe, has enseñado a las otras; y yo deseo que permanezcan firmes las cosas que tu prescribes por tus enseñanzas" (Rom. IV, 1). Hacia el año 96, *Clemente de Roma,* discípulo inmediato de San Pedro y de San Pablo, escribe una carta a los Corintios en la que da de la Iglesia una noción equivalente a la de San Ireneo, presentando a la *jerarquía* como la *guardadora de la Tradición,* y a la Iglesia de Roma como presidente universal de todas las Iglesias locales.

4. Así, de generación en generación, llegamos a la edad apostólica. Tenemos aquí, para nuestra información, los *Hechos de los Apóstoles.* Sus testimonios son claros y precisos, mostrándonos evidentemente la existencia de una sociedad con su jerarquía visible, su regla de fe y su culto: — 1. *su jerarquía visible.* Desde la primera hora del cristianismo, los apóstoles desempeñaban el doble oficio de jefes y de predicadores. Eligen a Matías para ocupar el vacío de Judas (Hechos I, 12-26); el día de Pentecostés San Pedro inaugura su predicación y obtiene numerosas conversiones (Hechos. II, 37). Pronto los apóstoles instituyen *diáconos* a quienes delegan una parte de su potestad (Hechos, VI, 1-6); — 2. *su regla de fe.* Indiscutiblemente, entre los primeros cristianos hubo algunos que fueron favorecidos de los dones del Espíritu Santo o carismas; pero no hay que exagerar ni suponer en consecuencia que las primeras comunidades no fueron sino grupos místicos de judíos piadosos que habían recibido todos los dogmas de la inspiración del Espíritu Santo. Los carismas eran *motivos de credibilidad* que llevaban las almas a la fe o sostenían en ellas el fervor religioso; pero, lejos de ser una regla de fe, estaban subordinados al magisterio de los Apóstoles y a la fe recibida; prueba evidente de ello es, que San Pablo reglamentaba su uso en las reuniones (Cor. XIV, 26) y no vacilaba en declarar que ninguna autoridad podría prevalecer contra el Evangelio por él enseñado (I, Cor. XV, 1). El cristianismo primitivo tiene, pues, su regla de fe y ésta le viene de los apóstoles. Sin duda no sería complicada y constaría de pocos artículos. El tema general de la predicción apostólica es que Jesús ha realizado la esperanza mesiánica, que es al Señor a quien se deben honores divinos, y que sólo en él se encuentra la salvación (Hechos, IV, 12). Lo que los apóstoles imponen a todos los miembros de la comunidad cristiana es una doctrina elemental, aunque susceptible de rico y variado desarrollo. Nada se deja a la inspiración individual;

cuando en el seno de la joven iglesia surge alguna cuestión, algún asunto de litigio, el caso se lleva a los apóstoles como a la autoridad indiscutible, a la cual únicamente corresponde resolver la controversia; — 3) *su culto.* La lectura de los Hechos de los apóstoles atestigua abundantemente que la sociedad cristiana posee y practica ritos específicamente distintos de los del judaismo: el bautismo, la imposición de manos para conferir el Espíritu Santo y la fracción del pan.

Conclusión. — De esta discusión prolija se deduce claramente que la Iglesia cristiana es desde el principio de su existencia una *sociedad jerarquizada,* en el sentido de la doctrina católica (N.° 300). La edad precatólica de los racionalistas es un mito. Pero si los Apóstoles, a seguida de la Ascensión de su Maestro hablan y obran como jefes, es porque creen que tienen derecho y potestad para ello; y si se creen en posesión de tal autoridad es, según todas las probabilidades, porque la han recibido de Jesucristo. Por consiguiente, los *textos del Evangelio* concuerdan con los *hechos de la historia* y ya no vemos con qué derecho pueden nuestros adversarios pretender que han sido interpolados. Por esta razón hemos apoyado nuestra tésis en un doble argumento: el del Evangelio y el de la historia.

§ 2. — JESUCRISTO HA FUNDADO UNA JERARQUIA PERMANENTE — LA SUCESION APOSTOLICA

316. — **Estado de la cuestión.** — Establecimos en el párrafo anterior que Jesús ha fundado una Iglesia jerárquica desde el momento que ha instituído una autoridad de magisterio y de imperio en la persona de los Apóstoles. Ahora se trata de saber si la jurisdicción conferida a los apóstoles era *transmisible* y en caso afirmativo a *quién* corresponde la sucesión. Aquí también se afrontan dos tésis: la *racionalista* y la *católica.* — *a*) Según la primera, no siendo la jerarquía de institución divina, la transmisión de la jurisdicción apostólica, no ha lugar. Unicamente la necesidad creó el órgano; el *episcopado sería institución puramente humana.* Más adelante veremos a qué circunstancias atribuyen los racionalistas su origen. — *b*) Según la tésis *católica,* los obispos tomados corporativamente son, de *derecho divino, los sucesores de los Apóstoles;* han heredado su potestad del colegio apostólico y gozan de sus privilegios. La tésis católica se funda en un doble argumento: — 1. *argumento sacado de los textos evangélicos;* y — 2. *argumento histórico,* donde tendremos que refutar la tésis racionalista sobre el origen del episcopado.

1.° **Argumento extraído de los textos evangélicos.** — Los textos evangélicos deben servirnos para tratar la *cuestión de derecho,* que es, saber si la autoridad apostólica era *transmisible.* Pero esto parece derivarse evidentemente de los textos ya invocados y en particular de las palabras por las cuales nuestro Señor pone a sus apóstoles al frente de su Iglesia. ¿No les dice, con efecto "Id, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo lo que yo os he mandado; y he aquí que yo estoy con vosotros hasta la consumación de los siglos?" (Mat. XXVIII, 20). Jesús confiere a sus apóstoles la misión de predicar el Evangelio a *toda* criatura, de bautizar y de regir su Iglesia *hasta el fin del mundo.* He aquí una misión que no puede ser cumplida por aquellos a quienes se ha confiado. De esto se sigue que la potestad otorgada a los apóstoles no puede tener límites ni en el tiempo ni en el espacio y por consiguiente, según el pensamiento de Jesús, debía transmitirse a los sucesores de los apóstoles.

2.° **Argumento sacado de la historia.** — Como se ve, hemos insistido muy poco en el argumento de Escritura en *la cuestión de derecho;* esto obedece a que nuestros adversarios, como se recordará, rechazan todos los textos que refieren palabras de Cristo resucitado. No consideran, pues, más que la *cuestión de hecho.* Según su teoría, "sólo a la historia, fuera de todo prejuicio dogmático, se puede pedir la verdad sobre el origen del episcopado" (1). Vamos a ver bremente cómo explican éllos este origen.

317.—A. Tesis racionalista.—Los orígenes del episcopado.—1. Según la tesis racionalista, los miembros de las primeras comunidades cristianas eran *todos iguales* (V N.° 312). Todos ellos formaban un «*pueblo elegido*», un pueblo de sacerdotes y de profetas. 2. Sin embargo, se pueden distinguir en la sociedad cristiana primitiva dos grandes clases de operarios ocupados en la obra de Dios: de una parte, los hombres de la palabra: los *apóstoles,* los *profetas,* los *doctores*; de la otra, los *ancianos,* los *inspectores* u *obispos,* los *diácanos.* Los primeros estaban al servicio de la Iglesia general y no dependían sino del Espíritu que les inspiraba: los segundos eran, por el contrario, los empleados elegidos de cada comunidad particular. 3. «No sólo no se encuentra, al principio, ninguna institución formal del episcopado ni de jerarquía alguna, sino que hasta los nombres de *obispo* y *presbítero* son equivalentes y designan las mismas personas.» «La historia auténtica no menciona ningún ejemplo de un obispo constituído por un apóstol, y al cual el apóstol hubiera transmitido, por esta institución, ya la totalidad, ya una parte de su poder.» (1) La potestad de enseñar y de gobernar estaban reservadas a aquellos que habían sido agraciados con carismas. Pero, luego, muy poco a poco los obispos o presbíteros, que al principio estaban encargados de la administración temporal de la Iglesia, se fueron apoderando del poder de enseñar y regir, primitivamente reservado a los apóstoles y a los que gozaban de los carismas. De modo que, en la tesis racionalista, no hay ni para qué hablar de poderes conferidos por Cristo. El cristianismo es una democracia donde el conjunto

(1) Sabatier, Ob. cit.
(2) Ibid.

de los cristianos tiene el poder y lo delega a sus elegidos (1). La autoridad pasa primero del pueblo fiel al consejo de los *Ancianos*, o *seniores*, o presbíteros, después, pasa de éstos al más influyente que llega a ser el obispo único. El episcopado sería, por consiguiente, según la frase de Renán y de M. Harnack, una institución humana nacida de la mediocridad de la muchedumbre y de la ambición de unos cuantos: la mediocridad habría fundado la autoridad (2).

318. — B. *TESIS CATOLICA.* — *a*) El *punto de partida* de la tésis racionalista suponiendo que los miembros de las primeras comunidades eran *iguales* ha sido refutado anteriormente (número 315).

b) La distinción establecida entre las dos clases de operarios (3) que trabajan en la obra cristiana, entre lo que se ha llamado jerarquía *itinerante* y jerarquía *estable* no se puede poner en duda. Pero hacen mal los racionalistas al querer hallar en esto una prueba contra

(1) Para probar que la autoridad reside en el conjunto de los fieles y que no puede ser ejercida sino con el consentimiento del pueblo cristiano (sistema llamado *multitudinismo* o *presbiterianismo*, profesado por ciertas sectas protestantes), los historiadores racionalistas alegan que en otro tiempo los obispos han sido con frecuencia elegidos por el pueblo. Esto evidentemente es confundir dos cosas: la *elección* de una parte, y de otra parte, la *colación de la jurisdicción* y la *consagración*. 1.º En cuanto a la *elección*, es cierto que los fieles algunas veces han intervenido en la selección del candidato. 2.º Pero la elección no confería ningún poder al elegido. Cuando la elección de los fieles había sido ratificada por los obispos de la provincia, entonces los elegidos recibían la jurisdicción y la consagración únicamente del metropolitano y por lo mismo, del Romano Pontífice. El pueblo, pues, no confería ni la jurisdicción ni la consagración.

(2) La tesis modernista es evidentemente la misma. En efecto, M. Loisy escribe en su *Autour d'un petit livre*: «Los ancianos (presbíteros), que en las asambleas cristianas ejercían el cargo de vigilantes (epíscopos, de donde el nombre de obispos), fueron instituídos asimismo por los Apóstoles, con el fin de atender debidamente a la necesidad de una organización necesaria en toda comunidad, pero no precisamente para perpetuar la misión y el poder de los Apóstoles. El Ministerio coexistía con el apostolado y de hecho lo reemplazó, a medida que las circunstancias lo reclamaron. La distinción entre el presbítero y el obispo se acentuó más tarde.» Lo cual equivale a decir que el episcopado no es de origen divino y que los obispos no han recibido de los Apóstoles ni la misión ni el poder.

(3) Esta distinción entre las dos clases de obreros fué ya establecida por San Pablo en la Epístola a los Efesios. En la primera, menciona a los *apóstoles*, los *profetas* y los *evangelistas*; y en la segunda a los *pastores* y los *doctores*.

A) Los apóstoles, los profetas y los evangelistas, es decir, los obreros de la primera categoría, eran los misioneros y formaban la *jerarquía itinerante*.

a) La palabra *apóstol* tiene un sentido lato y un sentido estricto: 1.º En sentido lato, que es por otra parte el que está conforme con la etimología del vocablo (gr. *apostolos*, enviado, mensajero), el apóstol es un enviado cualquiera (II Cor., VIII, 23; Fil. II, 25). Y así eran apóstoles todos los que servían de intermediarios, por ejemplo, los encargados por una Iglesia de llevar una carta a una Comunidad, o bien a otra Iglesia. 2.º En sentido estricto, la palabra apóstol designa los enviados o mensajeros de Cristo. Sin embargo, aún en este sentido, no se aplica exclusivamente a los Doce, pues no es posible excluir del Apostolado a Pablo y a Bernabé. Las dos expresiones, pues, «los Apóstoles» y «los Doce» no son idénticas. Mas, ¿qué es lo que constituye el Apostolado propiamente tal? Es a la vez el hecho de haber visto al Señor viviente o resucitado y de haber recibido de él su misión. Estos son los dos motivos que invoca San Pablo para reivindicar el título de Apóstol de Cristo.

b) Los *profetas* eran los que, sin haber sido enviados directamente por Cristo, hablaban en nombre de Dios en virtud de una inspiración especial. Dotados del don de profecía

el origen divino del episcopado, como vamos a ver al discutir el tercer artículo de su tésis.

c) Con el tercer punto donde se trata de explicar el *origen del episcopado* por una serie de crisis y de transformaciones llegamos a la entraña de la cuestión. Se pretende que no había al principio institución del episcopado y se dan como pruebas: — 1. que los términos *episcopi* y *presbyteri* son equivalentes; y — 2. que la historia no menciona *ningún ejemplo* de *obispo monárquico* constituido por un apóstol mediante la transmisión de la totalidad o de una parte de sus poderes.

Respuesta. — 1. Que las palabras *episcopi* y *presbyteri* fueron al principio sinónimas parece cosa cierta. San Pablo en su *Epístola a Tito,* le dice: "Te he dejado en Creta para que completes la organización y, según las instruciones que te he dado constituyas *presbíteros* en cada ciudad. Que el elegido tenga la reputación íntegra... porque conviene que el *obispo* sea irreprensible, como administrador de la casa de Dios" (Tit. I, 57). En este pasaje se emplean indistintamente las palabras *presbytero* y *obispo* con la misma significación.

2. También es verdad que, a los comienzos, no encontramos vestigios del *obispo monárquico* tal como existió después. Los presbíteros o epíscopos que los Apóstoles ponen al frente de las comunidades por ellos fundadas, forman un concejo, el *presbyterium,* encargado de regir la Iglesia local (Hechos, XV, 24; XVI, 4; XXII, 18). ¿Estos presbíteros tenían la autoridad que el obispo monárquico tendrá más tarde, o eran simples sacerdotes? Los documentos históricos no permiten solucionar el problema (1); pero no importa gran cosa, pues no está ahí la cuestión. Lo que nosotros buscamos es saber si los apóstoles han *delegado* o no, mientras vivían, la *autoridad* que habían recibido de Jesucristo de manera que se aseguraran sucesores para

y de la facultad de escudriñar los corazones, tenían la misión de «edificar, exhortar» y convertir a los infieles (I Cor., XIV, 3, 24-25).

c) Los *evangelistas.* Esta palabra que únicamente se halla escrita tres veces en el Nuevo Testamento (Act., XXI, 8; Ef., IV, 11; II Tim., IV, 5) significa la persona encargada de anunciar el Evangelio.

B) En la segunda categoría enumera San Pablo a: 1.º Los *pastores*, es decir, los encargados de las iglesias locales: obispos y presbíteros, y 2.º Los *doctores*, especie de catequistas consagrados a la instrucción de los fieles.

(1) Según San Juan Crisóstomo y Santo Tomás, los dos títulos *presbyteri* y *episcopi* tenían una significación general y se usaban para designar a los obispos y a los sacerdotes indistintamente. Según San Gerónimo y el P. Petau, designan únicamente los simples sacerdotes. Incluso existe un célebre pasaje de San Gerónimo en el cual se apoyan los racionalistas y protestantes para negar la supremacía de los obispos sobre los sacerdotes en la Iglesia primitiva. (Véase Sabatier, Ob. cit., p. 144.)

cuando ocurriera su muerte. Este es el punto que nos interesa y sobre el cual conviene hacer toda la luz posible.

Se nos dice que la autoridad, la potestad estaba vinculada a los *carismas* y que por esta razón no era transmisible como no lo eran los carismas. Es verdad que los carismas eran dones circunstanciales y *personales*, que viniendo directamente del Espíritu Santo eran incomunicables; pero no hay que confundir ***potestad apostólica* y *carismas***. Si éstos han acompañado a aquélla no eran su causa. Los carismas eran signos divinos que apoyaban la autoridad, pero no la constituían. Los apóstoles, pues, habían recibido de Jesucristo ***potestad independiente de los carismas***, luego, ***transmisible***. Ahora consultemos los hechos para ver si la han ***transmitido***.

1. Veamos primero las *Epístolas de San Pablo*. Ellas nos enseñan que, aun reservándose la autoridad suprema sobre las iglesias que él fundaba (I, Cor. V, 3; VII, 10, 12; XIV, 27, 40; II, Cor. XIII, 1, 6), San Pablo confía con frecuencia su potestad a delegados suyos. Así comisiona a Timoteo para instituír los clérigos de Efeso; le otorga el poder de imponer las manos y de aplicar la disciplina (I, Tim. V, 22). Asimismo escribe a Tito aquellas palabras que hemos citado más arriba: "Te he dejado en Creta, etc." (Tit. I, 5). Timoteo y Tito reciben, pues, la misión de organizar las iglesias y la potestad ***de imponer las manos***, esto es: poderes episcopales. — 2. La ***primera carta de Clemente Romano*** a la Iglesia de Corinto nos trae otro ejemplo precioso de transmisión de poderes apostólicos. La epístola de Clemente se escribió para llamar al orden a la comunidad de Corinto, que había destituído de sus funciones a los sacerdotes. Con este fin les declara que así como Jesucristo había sido enviado por Dios, y los apóstoles por Jesucristo, de la misma manera los sacerdotes y los diáconos habían sido establecidos por los apóstoles y por consiguiente, se les debe sumisión y obediencia.

Después de lo cual concluye que "aquellos que fueron establecidos por los apóstoles, o después, por ***otros hombres ilustres***, con la aprobación de toda la Iglesia... no pueden ser dimitidos de sus cargos sin injusticia." No se podría proclamar de un modo más claro el principio y el hecho de la transmisión de la potestad apostólica. ¿Qué son estos hombres ilustres que han establecido sacerdotes y diáconos, sino los delegados y sucesores de los apóstoles? Estos sucesores no llevan todavía el nombre de obispos, pero son ***hombres ilustres*** que forman parte, como los apóstoles, del clero itinerante y desempeñan

el papel de obispos. ¿Qué importa el defecto del nombre cuando de hecho existe la función?

3. Consideremos ahora la *Iglesia del siglo II*. Acabamos de descubrir en la edad apstólica el *germen* del episcopado. Muy al principio del II siglo podemos registrar ya su floración. La existencia del episcopado monárquico es atestiguda por numerosos testimonios: — 1. *Testimonio de San Juan*. Al principio de su *Apocalipsis,* escribe San Juan, que va a referir sus revelaciones sobre las "siete Iglesias de Asia: Efeso, Esmirna, Pergamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Loadicea" (Apoc. I, 1, II). En consecuencia destina siete epistolas, una para el ángel de cada iglesia. Pero *¿quién es este ángel?* No se puede tratar del ángel custodio de estas iglesias, pues las cartas contienen censuras, al lado de encomios, exhortaciones y amenazas; lo que no se podrá aplicar a espíritus celestes. Según todas las probabilidades, estos ángeles son los *jefes espirituales* de las iglesias, ángeles del Señor, en el sentido etimológico de la palabra (aggelos: mensajero, enviado) el que tiene poder de Obispo, sin llevar todavía ese nombre. — 2. *San Ignacio de Antioquia*. Según testimonio de San Ignacio, que data de los primeros diez años del siglo II, había un obispo no sólo en Efeso, Magnesia, Tralles, Filadelfia, Esmirna, sino también en otras muchas iglesias. La jerarquía está ya en pacífica posesión; la historia no muestra vestigios de crisis o revoluciones por las que habría pasado el episcopado antes de conquistar la potestad que se le reconoce. "Fuera del Obispo, de los sacerdotes y de los diáconos, no hay iglesia", escribe San Ignacio a la iglesia de Tralles. — 3. *Testimonio sacado de las listas episcopales*, hechas, la una por Hegesipo en sus "*Memorias*", la otra por San Ireneo en su *Tratado contra las herejías*. Durante el pontificado de Aniceto (155-166) queriendo conocer Egesipo las enseñanzas de las diversas iglesias, para comprobar su uniformidad, emprendió un viaje a través de la cristiandad, deteniéndose en varias poblaciones, sobre todo en Corinto y en Roma. En Roma estableció la lista de sucesión de Obispos hasta Aniceto... Desgraciadamente, habiéndose perdido esta lista, sólo conocemos algún extracto de ella por el historiador Eusebio. Por el contrario, la segunda lista, hecha por San Ireneo, se halla intacta y la podemos datar del 180 aproximadamente. El Obispo de Lion se propone combatir las herejías y en particular el gnosticismo. Para esto se apoya en la tradición y sienta como principio que debe buscarse la regla de fe en la enseñanza de los apóstoles inalterablemente conservada por la

Iglesia. A este fin declara que puede "enumerar a aquellos que los apóstoles instituyeron obispos y establecer la sucesión de éllos hasta nosotros." Y como "sería demasiado largo dar el catálago de todas las Iglesias" no quiere "considerar sino la más grande y la más antigua, la iglesia conocida de todos, fundada y organizada en Roma por los dos muy piadosos apóstoles Pedro y Pablo". Entonces forma la lista episcopal de Roma hasta Eleuterio; los bienaventurados apóstoles (Pedro y Pablo) Lino, Anacleto, Clemente, Evaristo, Alejandro, Sixto, Telesforo, Higinio, Pío, Aniceto, Sotero, Eleuterio.

Se objeta contra la historicidad de estas listas episcopales que los nombres de los obispos varían de catálago a catálogo y que la *lista* de S. Ireneo difiere de la lista del *catálogo "Liberiano"* hecho en 354, por Filocalo, bajo el Papa Liberio. — Es verdad que entre las dos listas hay alguna divergencia; así el catálogo "Liberiano pone a continuación de Lino a Clemente y desdobla a Anencleto en Cleto y Anacleto. Tales variantes son muy pequeñas para que se les dé tanta importancia, y hay razones para creer que es cosa de los copistas.

Conclusión. — De lo que precede podemos deducir las siguientes conclusiones: — 1. De los textos del Evangelio y de los documentos de la primitiva Iglesia resulta que la ***potestad apostólica*** era ***transmisible*** y ha sido ***transmitida***. — 2. Los apóstoles han comunicado su poder a *delegados* suyos, elevando a ciertos discípulos a la plenitud del Orden y dándoles la misión de dirigir las Iglesias que los apóstoles fundaron o de fundar y organizar otras. — 3. Luego es falso pretender que el episcopado naciera de la mediocridad de unos y de la ambición de otros. No es la "mediocridad la fundadora de la autoridad", sino el Evangelio. Los obispos han sido instituídos para recoger la misión y la potestad de que Jesucristo había investido a sus apóstoles. ***Tomados en corporación,*** los ***obispos,*** son por consiguiente, los *sucesores del colegio apostólico.*

§ 3. — Jesucristo ha fundado una Iglesia monarquica.—Primado de Pedro y de sus sucesores.

319. — Hemos demostrado en los dos primeros párrafos que la Iglesia fundada por Cristo no es una democracia, donde son iguales todos los miembros, sino una *sociedad jerárquica* donde hay jefes que tienen su ***poder,*** no del pueblo cristiano, sino de *derecho divino.* Pero se plantea otra cuestión. ¿La ***autoridad soberana*** que pertenece a la Iglesia docente reside en la ***corporación de obispos*** o en ***uno sólo*** de

sus miembros, la Iglesia es una *oligarquía* o una *monarquía* (1), ha puesto Jesús al frente de su Iglesia *una cabeza suprema?* La respuesta negativa la dan los protestantes y los cismáticos griegos. Sin embargo éstos últimos y un cierto número de anglicanos conceden que Pedro recibió un *primado de honor* y no de *jurisdicción* (2). Los católicos defienden lo contrario al afirmar que Jesucristo ha conferido la *primacía de jurisdicción* a *San Pedro* y en su persona, a los *sucesores* de él. Los dos puntos de la tésis católica que vamos a probar separadamente, se apoyan en un argumento sacado de los *textos evangélicos* y en un argumento *histórico*.

320. — I. *Primer Punto.* — *La Primacía de Pedro.* — *Jesucristo ha fundado una Iglesia monárquica, confiriendo a San Pedro un primado de jurisdicción sobre toda la Iglesia.*

1.° **Argumento extraído de los textos evangélicos.** — El primado de Pedro se desprende de las palabras de la *promesa* y de las palabras de la *colación*.

A. *PALABRAS DE PROMESA.* — Las palabras por las cuales Nuestro Señor *prometió* la primacía de jurisdicción a San Pedro, fueron pronunciadas en Cesarea de Filipo. Jesús había interrogado a sus discípulos sobre la opinión que se tenía de su persona; y Pedro por iniciativa propia y llevado de una inspiración espontánea confesó que "Jesús era el Cristo hijo de Dios vivo". Entonces el Salvador le dirigió aquellas famosas palabras: "bienaventurado Simón, hijo de Jonás, porque ni la carne ni la sangre te lo han revelado sino mi Padre que está en los cielos; y yo te digo que tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella; y yo te daré las llaves del reino de los cielos y lo que ates en la tierra será atado en el cielo, y lo que desates en la tierra será desatado en los cielos" (Mat. XVI, 17-19).

En este texto se deben notar tres cosas que sirven para demostración de la tésis católica: — *a*) Primero conviene observar que Jesús *cambia el nombre* de Simón en Pedro; pero el cambio de nombre en

(1) Monarquía (gr. *monos*, solo; *arché*, gobierno). Según su etimología, la monarquía es una sociedad que está sometida a la autoridad de un jefe supremo. La *oligarquía* (gr. *oligos*, unos pocos; *arché*, gobierno) es la sociedad cuya autoridad reside en las manos de un pequeño grupo.

(2) *Primado de jurisdicción y primado de honor.* Entre el primado de jurisdicción y el primado de honor existe esta diferencia esencial: que el primero implica una autoridad efectiva, mientras que el segundo no otorga más que derechos honoríficos. Los que poseen el primero tienen el derecho de gobernar; al paso que el primado de honor no confiere sinó un derecho de precedencia.

el uso bíblico significa una gracia, un beneficio. Así Abram fué llamado Abraham cuando Dios hizo alianza con él y le designó como padre de los creyentes (Gen. XVII, 4-5). — *b*) En el caso presente, el *nuevo nombre* dado a Simón, *simboliza* la *misión* de que Jesús le va a investir. Simón ,en adelante, se llamará Piedra, porque deberá ser la *piedra* (1), la roca sobre la cual Jesús fundará su Iglesia (2). Lo que es la roca con relación al edificio será Pedro con relación a la sociedad cristiana, a la Iglesia de Cristo; fundamento firme que asegurará la estabilidad a toda la construcción, roca inquebrantable que desafiará los siglos y sobre la cual vendrán a romperse "las puertas del infierno", esto es, las acometidas del demonio. — *c*) Por último *las llaves del reino de los cielos,* se ponen en las manos de Pedro. No nos detendremos en la potestad de atar y desatar, no son, con efecto, propiedad exclusiva de Pedro, la comparte con los otros apóstoles. Pero la entrega de las llaves es un *privilegio especial e insigne* y confiere un poder absoluto. El reino de los cielos se compara a una casa; luego (esto es claro) sólo el que posee las llaves y aquellos a quienes él quiera abrir tendrán acceso a la casa. Ved, pues, a Pedro constituído el único intendente de la casa de Cristo y el único introductor al reino de Dios. Inútil insistir más; la promesa de Crsto es demasiado clara para que haya lugar a duda sobre su significado. Sólo Pedro cambia el nombre, sólo él es llamado fundamento de la futura Iglesia, sólo él recibirá las llaves: si las palabras tienen algún sentido es evidente que están significando la supremacía, el primado de Pedro.

Los adversarios, siguiendo su táctica habitual, *objetan* que el pasasaje en cuestión no es *auténtico,* que ha sido interpolado en fecha en que ya la Iglesia había evolucionado hacia la forma católica; y ven la prueba de ello en que sea sólo San Mateo el que refiere estas palabras del Señor.

Respuesta. — El argumento sacado del silencio de San Marcos y de San Lucas es puramente negativo; tendría valor si se pudiera

(1) El juego de palabras de este pasaje tiene toda su fuerza en lengua aramea, en la cual el nombre «Kepha», que Jesús da a Pedro, es del género masculino y significa roca, piedra.

(2) Este pasaje se ha prestado a diversas interpretaciones. Algunos protestantes han pretendido que al decir Jesús: «sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia», se había querido designar a sí mismo, ya que él sólo es la piedra angular de la Iglesia. Varios Santos Padres (Orígenes, San Juan Crisóstomo, San Ambrosio y San Hilario), han creído que la roca era la fe viva del apóstol, y de ahí han deducido que todos los que tienen una fe semejante son también rocas firmes. Ambas interpretaciones son una exégesis que hace violencia al contexto.

probar la laguna de este pasaje y que estaba siendo reclamado por la materia que trataban. Pero tal demostración no ha sido hecha, y el silencio de los dos sinópticos debe atribuirse a razones literarias que no tolerarían la introducción de este texto.

321. — B. *PALABRAS DE COLACION.* — Dos pasajes del Evangelio nos atestiguan que el poder que Jesús había comenzado por *prometer* a Pedro, le fué conferido efectivamente. *a*) *Misión confiada a Pedro de confirmar a sus hermanos.* Algún tiempo antes de su Pasión Jesús anuncia a los apóstoles su próxima defección y al predecir la caída de Pedro le declara que ha rogado especialmente por él. "Simón, Simón, he aquí que Satanás os ha reclamado para cribaros como trigo. Pero yo he rogado por tí para que no desfallezca tu fe, y cuando te conviertas tú confirma a tus hermanos" (L. XXII, 31-32). Así cuando los apóstoles vencidos al principio por la tentación se hayan levantado de su caída purificados, por la prueba, que habrá apartado de su alma las debilidades del pasado, como una criba separa la paja del grano, Jesús confía a Pedro la misión de confirmar a sus hermanos. Tal misión implica evidentemente la primacía de jurisdicción. — *b*) *Pedro recibe el encargo de cuidar la grey cristiana.* La escena tiene lugar después de la resurrección. Veamos cómo la refiere San Juan. Por tres veces Jesús pregunta a Pedro si le ama, por tres veces Pedro hace protestas de su amor y adhesión inviolables. Entonces el Salvador, sintiendo que está para dejar a sus discípulos por su ascensión, confía a Pedro la custodia de su rebaño; le confía el cuidado de la cristiandad entera, de las ovejas y de los corderos. "Apacienta mis corderos", le dice dos veces y después una tercera vez: "apacienta mis ovejas". Pero según uso corriente en las lenguas orientales, el verbo apacentar significa *gobernar.* Apacentar los corderos y las ovejas es regir con autoridad soberana la Iglesia de Cristo; es ser su cabeza, el jefe supremo; es *tener la primacía.*

322. — 2.° **Argumento histórico.** — Considerando la cuestión únicamente desde el punto de vista histórico, nos encontramos con las dos tesis opuestas, la *racionalista* y la *católica.*

A. *TESIS RACIONALISTA.* — Según los racionalistas el texto: "*Tú eres Pedro* y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia" no adquirió el sentido y el alcance dogmático, que los teólogos del papado le dan, hasta el siglo III, en que los Obispos de Roma tuvieron necesidad de él para sostener sus pretensiones nacientes" (1). El primado de San

(1) Sabatier, Ob. cit., p. 209.

Pedro — dicen — no fué reconocido por los otros apóstoles y menos por San Pablo, que no solamente no nombra a San Pedro el primero (I, Cor. I, 12; III, 22; Gal. II, 9), sino que hasta "le resiste abiertamente" (Gal. II, 11).

323. — B. *TESIS CATOLICA.* — Los "Hechos de los Apóstoles" ofrecen al historiador católico muchos testimonios demostrativos de que Pedro *ha ejercido su primacía* desde los primeros días de la Iglesia naciente. — 1. Después de la ascensión es Pedro el que propone la sustitución de Judas para completar el Colegio de los Doce (Hechos, I, 15-22). — 2. El primero que predica el Evangelio a los judíos el día de Pentecostés (Hechas, II, 14; III, 6). — 3. El primero que ilustrado expresamente por Dios admite a los gentiles en la Iglesia (Hechos, X, 1). — 4. El visita las Iglesias (Hechos, IX, 32). — 5. En el Concilio de Jerusalén cierra la discusión suscitada sobre la circuncisión diciendo que no se puede imponer a los gentiles convertidos; y nadie le contradice ni contesta (Hechos, XV, 7-12). Y si Santiago habla después de él no es para discutir su opinión sino porque, estando encargado de la Iglesia de Jerusalén, cree un deber prescribir a los gentiles ciertas prácticas de la ley judía cuya infracción podría escandalizar a los cristianos de origen judío que forman la masa de su Iglesia. (1).

Se nos *objeta*, es verdad, que S. Pablo *no ha reconocido la primacía de Pedro.*—¿Cómo se explica entonces que, tres años después de su conversión *fuera* a Jerusalén *para visitarle?* (Gal., 1-18-19). Porqué fué a Pedro antes que a los otros, por ejemplo a Santiago que presidía la Iglesia de Jerusalén: ¿no es esto una prueba evidente de que lo *miraba como jefe de los Apóstoles?* — Si esto es asi — replican ¿por qué no le nombra siempre el primero? La razón es sencilla: es que S. Pablo no enumera nunca *ex professo* el colegio apostólico, sólo cita de paso, algunos nombres. Algunas veces también, pero siempre como de paso, sigue una *gradación* ascendente y después de Pedro nombra a Cristo.

Pero se añade, pues este es el terreno de ataque grato a los racio-

(1) Santiago pide que los Gentiles se abstengan de cuatro prácticas: *a contaminationibus simulachrorum*, es decir, de los manjares ofrecidos a los ídolos; *et fornicatione*, que los paganos no consideraban como un desorden grave; *et suffocatis et sanguine*, cuyo uso estaba prohibido a los judíos. (Act., XV, 20.) A su parecer, estas prescripciones no sólo evitarían el escándalo de los flojos en la fe, sino que, además, servirían a maravilla para facilitar las buenas relaciones y armonía entre los cristianos de diversas procedencias.

nalistas, ¿olvidáis el *conflicto de Antioquía,* donde Pablo no teme en resistir de frente a Pedro?—Para que nuestros adversarios no nos acusen de atenuar la *importancia del conflicto,* vamos a relatarlo con las mismas palabras del apóstol: "Cuando Cefas vino a Antioquia—escribe a los Gálatas—(II, 11-14) yo me opuse a él en su misma cara porque era reprensible. Con efecto, antes de la llegada de ciertas personas de la parte de Santiago él comía con los gentiles. Pero cuando llegaron éstos, se retiró y se mantuvo a parte por temor a éstos de la circuncisión. Y los otros judíos se asociaron a su simulación, de manera que el mismo Bernabé fué inducido a ella. Pero cuando ví yo que no marchaba según la verdad del Evangelio, le dije a Cefas en presencia de todos: si tu que eres judío vives a la manera de los gentiles, y no a la manera de los judíos ¿cómo puedes obligar a los gentiles a vivir como judíos?"

Como se puede observar, el *conflicto* ha nacido de la famosa cuestión suscitada por los judaizantes, de saber si la ley mosaica había conservado su carácter obligatorio y si era preciso pasar por la circuncisión para entrar en la Iglesia cristiana. Pero — nótese bien esto — los dos Apóstoles están de acuerdo para responder que no; no hay pues, conflicto en el *terreno dogmático.* Pero ved de dónde va a surgir el conflicto. Sucedió que Pedro, para no provocar las censuras de los judaizantes se abstuvo de comer con los gentiles que se habían convertido sin pasar por el judaismo. Ciertamente, tal proceder puede interpretarse en diversos sentidos. — 1. Se puede ver ahí una simple *actitud de prudencia* que justificaba el fin perseguido. Dirigiéndose a medios diferentes, el uno apóstol de los circuncisos, el otro de los incircuncisos, hay que admirarse de que San Pedro y San Pablo hayan tenido que adoptar, en cuestiones de disciplina, actitudes diferentes? Los Hechos de los Apóstoles refieren que San Pablo, en idénticas circunstancias y a pesar de sus convicciones, circuncidó a Timoteo por miramiento a los judíos que había en aquellos contornos ,de Listra y de Iconio) (Hechos, XVI, 3). — 2. O se puede tomar la conducta de San Pedro por *disimulo* o *cobardía,* y así fué juzgada la cosa por San Pablo. Este último creyó que para evitar las malas consecuencias de la conducta de San Pedro, estaba obligado a reprenderlo. Nos encontramos, pues, en un *caso de corrección fraterna* hecha por un inferior y en la cual este último, según las apariencias, faltó a la mesura y deferencia debidas, impulsado tal vez por un celo excesivo.

¿Pero el que San Pablo atribuyera tal importancia al proceder

de Pedro — objetamos a nuestra vez a los racionalistas — no prueba evidentemente que su influencia sobre las iglesias era más grande y menos discutida? El argumento de los racionalistas se vuelve contra ellos, y el conflicto de Antiooquia, lejos de probar algo contra la primacía de Pedro nos trae, por el contrario, un nuevo testimonio de ella.

324. — II. *Segundo Punto.* — *El primado de los sucesores de San Pedro.* — La primacía conferida por Jesús a San Pedro era un *don personal,* una especie de *carisma,* o era un *poder transmisible* que debía pasar a sus sucesores? Y en este último caso ¿quiénes deben ser los sucesores de San Pedro? Responderemos a estas cuestiones probando las dos tésis siguientes: 1.ª que el *primado de Pedro era un poder permanente,* y 2.ª que los *sucesores de Pedro son los obispos de Roma.*

Tésis I. El primado de San Pedro era transmisible. — Esta proposición se apoya en un *argumento sacado de los textos del Evangelio,* y en un *argumento histórico.*

1.° *Argumento sacado de los textos evangélicos.* — Del texto de San Mateo (XVI, 17-19), invocado anteriormente para probar el primado (N.° *320*) se deduce que Pedro ha sido elegido para ser el *fundamento* de toda la Iglesia y que ha *recibido las llaves* del reino de los cielos. Pero el fundamento debe durar tanto como el edificio mismo; y como Jesús ha prometido estar con su Iglesia hasta el fin de los siglos (Mat. XXVIII, 20) hay que inferir que el primado, principio y fundamento del edificio, debe durar tanto como éste, y que Pedro debe transmitir su autoridad a sus sucesores. La autoridad suprema, por lo demás, será tanto más necesaria cuanto más se desarrolle la Iglesia y extienda más lejos sus ramas: pues un ejército, cuanto más numeroso es, tanta mayor necesidad tiene de un jefe supremo que le mande.

2.° *Argumento histórico.* — Si la primacía de San Pedro ha sido recogida por sus sucesores, la historia debe dar de ello testimonio. Pero como esta cuestión se confunde con la de saber cuáles fueron los sucesores, remitimos a la segunda proposición.

325. — *Tésis II. Los sucesores de Pedro en el primado son los Obispos de Roma* (1). — Para probar esta tésis se deben establecer dos cosas: 1.° que *Pedro fué a Roma* y puede ser considerado como el

(1) El nombre de *papa* (gr. *pappas*, padre), que en nuestros días se reserva únicamente para el Obispo de Roma, era dado en otro tiempo a los demás obispos, y era, en boca de aquellos que lo usaban, una palabra de deferencia. Una inscripción de la época del papa Marcelino (304), nos ofrece el primer testimonio de la aplicación de este vocablo al Obispo de Roma.

primer Obispo de la Iglesia de Roma; y 2.° que la primacía de los Obispos de Roma, sus sucesores, *ha sido siempre* reconocida en toda la Iglesia. La cuestión, pues, es histórica.

1.° La ida de San Pedro a Roma y su muerte en aquella ciudad. — *Estado de la cuestión.* — 1. Se trata de averiguar si Pedro fué a la capital del mundo romano y si fundó allí una comunidad cristiana. No hay para qué estudiar si estuvo un lapso de tiempo más o menos largo, o de una manera continua (1); pues no hemos de representarnos a la Iglesia primitiva bajo la forma de la Iglesia actual. Los apóstoles eran misioneros que recordaban las palabras de su Maestro: "id, enseñad a todas las gentes". A la vista de un campo tan extenso abierto a su actividad sería extraño encontrarlos ligados a una residencia fija. Estaban, pues, aquí o allá donde quiera que podían sembrar, con esperanza de fruto, la semilla del Evangelio.

2. El hecho de la ida y el martirio de San Pedro en Roma fué negado en otro tiempo por los críticos racionalistas y protestantes, que vieron en esta negación un excelente argumento contra el primado de la Iglesia de Roma. Pero era tal la debilidad de este argumento, que Renán no vaciló en reconocer, en un apéndice de su volumen "El Antecristo" como cosa "muy admisible que San Pedro hubiera ido a Roma" y aun a mirar como probable su estancia en aquella ciudad". Los críticos actuales pasan más adelante y no tienen inconveniente en sostener el punto de vista católico. Citamos algunas líneas del más ilustre de entre ellos "El martirio de Pedro en Roma — escribe M. Harnack (*Cronologie*)—fué combatido en otro tiempo en virtud de prejuicios protestantes tendenciosos... Que esto fué un *error* es

(1) Algunos católicos, como Baronio, sostienen que San Pedro fué Obispo de Roma durante veinticinco años, a partir del año 42. Es esta una cifra que parece exagerada. Sin embargo, la tesis en cuestión se apoya en diversos testimonios de valor: 1.° El *catálogo* llamado *liberiano*, que comprende la cronología de los papas, tal como era entonces admitida en la Iglesia romana; 2.° El *testimonio* de Lactancio, y 3.° El *del historiador Eusebio*. De estos tres testimonios se sigue en primer lugar que puede considerarse como una tradición admitida generalmente en el siglo IV (pues que los tres pertenecen a esta época), que San Pedro había ido a Roma y que había gobernado la Iglesia durante veinticinco años. Y como hay motivos para creer que el catálogo liberiano procede del catálogo de Hipólito del cual hemos hablado antes, y que el historiador Eusebio se ha servido de catálogos anteriores y entre otros la lista redactada por San Ireneo, de ahí se sigue que los mencionados testimonios representan una tradición que es muy anterior a la época a que pertenecen.

Notemos por otra parte que los que sostienen la tesis de los veinticinco años de episcopado de San Pedro en Roma no pretenden afirmar que el apóstol permaneciera siempre en Roma, pues sabemos ciertamente por los «Hechos de los Apóstoles», que en el año 44 estuvo en Jerusalén, en la fiesta de la Pascua, y el año 50 presidió allí mismo el Concilio. El gobierno y cuidado de una iglesia no exige precisamente la presencia continua del jefe, y mucho menos en los tiempos de la Iglesia primitiva.

muy evidente para todo investigador que no quiera cerrar los ojos". "Hoy — dice el mismo crítico en un Discurso pronunciado en 1907 en la Universidad de Berlín — sabemos que esta venida (de Pedro a Roma) está bien atestiguada, y que los comienzos de la primacía romana en la Iglesia se remonta hasta el siglo II."

La *tésis católica* que afirma que Pedro fué a Roma y fundó allí la Iglesia romana y sufrió el martirio allí hoy no tiene oposición seria; por eso alegamos rápidamente los principales testimonios en que se apoya; los expondremos en orden regresivo. — *a*) ***Al principio del siglo III*** tenemos el testimonio del sacerdote romano Cayo y el de Tertuliano. — 1. Cayo, escribiendo contra Proclo decía :"Yo puedo mostraros los sepulcros de los apóstoles. Que vengáis al Vaticano o a la vía de Ostia y tendréis a la vista los sepulcros de los fundadores de nuestra Iglesia." Este pasaje que data del año 200 aproximadamente, prueba que en esta época estaban persuadidos de que las tumbas del Vaticano y de la Vía de Ostia guardaban las reliquias de San Pedro y San Pablo, fundadores de la Iglesia Romana y mártires en tiempo de Nerón. — 2. *Tertuliano* en la misma época, discutiendo contra los gnósticos, recuerda el martirio que bajo Nerón sufrieron en Roma San Pedro y San Pablo, el primero en la cruz y el segundo por la espada del verdugo.

b) *Al fin del siglo II.* — San Ireneo escribía en las Galias: "San Pedro y San Pablo fueron los que evangelizaron la Iglesia romana... por eso es ella entre todas, la más antigua y conocida, teniendo su tradición de los apóstoles; por esto todas las Iglesias deben volverse hacia ella y reconocer su superioridad".—2. Dionisio de Corinto, escribiendo a los Romanos en el 170 les decía: "Venidos ambos a Corinto, los apóstoles Pedro y Pablo, nos han instruído en la doctrina evangélica; después partidos juntamente para Italia, nos han transmitido las mismas enseñanzas y después sufrieron al mismo tiempo el martirio".

c) Entre los *Padres apostólicos* (1) tenemos los testimonios de San Ignacio y del papa San Clemente. — 1. San Ignacio de Antioquía acababa de ser condenado a las fieras y era conducido a Roma para sufrir allí el último suplicio. Noticioso de que la comunidad romana

(1) Se llaman *Padres Apostólicos* los escritores (o *escritos*, muchos de ellos anónimos), de fines del siglo I, o de la primera mitad del siglo II, y que se supone han sido contemporáneos de los Apóstoles cuyas enseñanzas han recibido directamente. Los principales *escritores* son San Clemente, tercer sucesor de San Pedro; San Ignacio, Obispo de Antioquía, célebre por sus Epístolas, y San Policarpo, Obispo de Esmirna. Los principales *escritos* son la *Doctrina de los Doce Apóstoles o Didaché*, el *Pastor de Hermas* y el *Símbolo de los Apóstoles*.

estaba dando pasos para salvarlo, le escribió adjurándola que se abstuviese, en estos términos: "No os mando yo como Pedro y como Pablo; éllos eran apóstoles, yo un condenado." "Estas palabras — dice Monseñor Duchesne — no equivalen literalmente a la proposición: San Pedro estuvo en Roma; pero suponiendo que hubiera estado allí, San Ignacio no hubiera hablado de otra manera; y de suponer que él no hubiera ido a Roma, la frase no tendría sentido" (1). — 2. San Clemente. Escribiendo a los Corintios entre el 95 y 98 pone de relieve los padecimientos de los dos apóstoles Pedro y Pablo "que quedan entre nosotros como los más hermosos ejemplos". Así San Clemente, que es romano y que escribe en calidad de Obispo de Roma, insiste sobre esta circunstancia que los actos de heroismo que él describe se han realizado a vista suya y que el martirio de San Pedro y San Pablo ha sido un gran ejemplo "entre nosotros", es decir, en Roma.

d) *En tiempo de los Apóstoles,* tenemos el *testimonio del mismo Pedro* que firma en Babilonia la primera Epístola dirigida a los fieles de Asia (I. Pedro, V. 13). Pero "Babilonia — dice Renán — designa evidentemente a Roma; pues así se llamaba en las cristiandades primitivas la capital del Imperio."

326. — A la tésis católica *objetan* los Protestantes que San Lucas en los *Hechos de los Apóstoles,* San Pablo en su *Epístola a los Romanos* y Flavio Josefo, que refiere la persecución de Nerón, no hacen mención alguna de San Pedro.

Respuesta. — Ya hemos advertido que el argumento sacado del silencio no tiene valor sino cuando el punto omitido entrara en el objetivo del historiador. Pero — 1. Por lo que hace a San Lucas, la objeción no tiene fundamento porque los *Hechos de los Apóstoles* no describen más que los comienzos de la Iglesia cristiana en los doce primeros capítulos y a partir del XIII ya no se trata más que de San Pablo. Es, además, bien notorio que los Hechos distan mucho de ser una obra completa, pues ni siquiera mencionan el conflicto de Antioquia. — 2. Tampoco debe sorprender el que San Pablo no mencione a San Pedro en su *Epístola a los Romanos,* pues sus otras cartas nos muestran que no tenía costumbre de saludar a los obispos de la ciudad; cuando escribe a los de Efeso tampoco habla de Timoteo, su obispo.

3. — Josefo declara que ha querido pasar en silencio la mayor

(1) Mr. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise,* t. I

parte de los crímenes de Nerón; si omite la crucifixión de Pedro, también calla el incendio de Roma y la muerte de Séneca.

Conclusión. — El hecho de la *ida* de San Pedro a Roma y de su *martirio* allí no tiene en contra suya ninguna objeción seria; por el contrario, hay una cadena de testimonios que de generación en generación nos conducen hasta la edad apostólica para probarlos. Podríamos añadir aun que el hecho está confirmado por los *monumentos* que atestiguan la presencia del Príncipe de los apóstoles en Roma; así las dos cátedras una de las cuales se conserva en el baptisterio del Vaticano; las pinturas y las inscripciones de las Catacumbas, que datan del siglo II, y donde se consigna su nombre. Pero, no hace falta insistir, pues la tésis católica no tiene ningún contradictor de importancia.

327. — 2.° **Los obispos de Roma han tenido siempre la primacía.** — Puesto que San Pedro puede ser considerado como el primer Obispo de Roma, el primado debe transmitirse a los herederos de su sede; esta es la *cuestión de derecho*. Más, nosotros hemos de examinar la *cuestión de hecho* y preguntar a la historia si realmente ha sido así. El punto es de la mayor importancia, pues si los documentos de la historia demostraran que primitivamente la supremacía de los Obispos de Roma no era reconocida, estaría en gran peligro la *cuestión de derecho*. De aquí el interés que los racionalistas, protestantes y modernistas ponen en justificar por la historia que la primacía de la Iglesia Romana no es de origen primitivo.

A. *TESIS RACIONALISTA*.—La tesis de los racionalistas se puede exponer en pocas palabras. Según esta teoría, en su principio no había distinción alguna entre los obispos: tenían todos igual autoridad. Poco a poco fueron arrogándose una potestad más o menos grande con arreglo a la importancia de la ciudad donde radicaba su sede; y naturalmente ocurrió que los obispos de Roma, que habitaban la capital del Imperio, fueron considerados como jefes de la Iglesia universal. A esta razón potísima, se agrega una feliz combinación de circunstancias, tales como la ambición de los obispos romanos, su prudencia en los juicios de las causas sometidas a su arbitraje y los servicios que prestaron al derrumbarse el Imperio. La primacía del Obispo de Roma no debió de nacer hasta el fin del siglo II, cuando el Papa Víctor, para cortar la controversia suscitada sobre la fecha de la Pascua, «lanzó en 194 un edicto imperioso que separaba de la comunión católica y declaraba herejes a todas las Iglesias de Asia, o de donde quiera, si en la cuestión de la Pascua no seguían la costumbre Romana (1).

328. — B. *TESIS CATOLICA*. — Los historiadores *católicos*, por el contrario, pretenden que el primado de Roma ha sido *reconocido* siempre por la Iglesia universal. Al comienzo del siglo IV, la supremacía de la Cátedra romana es un *hecho indiscutible*. En esta época

(1) Sabatier. Ob. cit., p. 193.

es manifiesto que los obispos de Roma *hablan y obran con plena conciencia de su primacía.* El papa Silvestre envía sus legados para presidir el concilio de Nicea (325). Julio I declara que en Roma deben ser juzgadas las causas de los Obispos. El papa Liberio, a quien el emperador Constancio pide que condene a Atanasio — lo que prueba que le reconocía el derecho — se niega a condenarlo. Asimismo los Padres unánimemente *admiten la primacía del Obispo de Roma.* San Optato de Mileto, argumentando contra los Donatistas que pretendían que la Iglesia estaba compuesta sólo de los justos y que la santidad era el sello esencial de la Iglesia, responde que la unidad es una nota no menos esencial y que es absolutamente indispensable permanecer en comunión con la cátedra de Pedro. San Ambrosio mira igualmente a la Iglesia romana como el centro y la cabeza de todo el universo católico. A su vez, los obispos orientales, San Atanasio, San Gregorio Nacianceno, San J. Crisóstomo, hablan del Obispo de Roma como del jefe de la Iglesia universal

Estando, pues, universalmente reconocido el primado del Obispo de Roma en el siglo IV, limitaremos nuestra investigación a los siglos anteriores. Pero, en los tres primeros siglos, la existencia de la primacía romana está atestiguada por los *escritos de los Padres,* por los *concilios* y por la *costumbre* de *apelar* al Obispo de Roma para terminar las cuestiones.

a) Examinemos primero los *testimonios de los Padres de la Iglesia.* — 1. En el siglo III, Orígenes escribe al papa Fabián para darle cuenta de su fe. Tertuliano, antes de hacerse montanista, admite el primado de Pedro; vuelto montanista hace mofa de él, lo cual prueba que reconoce su existencia. — 2. Al fin del siglo II, San Ireneo establece como criterio de las tradiciones apostólicas la conformidad de doctrina con la Iglesia romana que debe servir de regla de fe a causa del primado que heredó de San Pedro. San Policarpo de Esmirna, discípulo de San Juan y Abercio, van a Roma para visitar a su Obispo y consultarle sobre cosas de fe y disciplina. Los mismos herejes, Marción y los *montanistas* quieren hacer aprobar sus doctrinas por la sede apostólica. Al principio del siglo II, San Ignacio, escribiendo a los romanos, declara que su iglesia de éllos preside todas las demás. — 3. Y, he aquí que estamos en el siglo I. El año 96 el obispo Clemente de Roma, como vimos ya, escribe a los Corintios para llamar al orden su comunidad que ha depuesto injustamente a los presbíteros; y les declara que si no le obedecen incurrirán en falta

grave. La conducta de Clemente de Roma, reviste el mayor interés si se tiene en cuenta que cuando él escribía, vivía aun el apóstol San Juan y hubiera debido intervenir si el obispo de Roma estaba al mismo nivel que los otros obispos.

b) La primacía de los Obispos de Roma ha *sido reconocida por los Concilios* (1). — Así, en el *concilio de Efeso* (431), San Cirilo de Alejandría, que ocupaba el primer lugar entre los patriarcas de Oriente, pide al Obispo de Roma una sentencia y una definición contra la herejía nestoriana. — 2. Los Padres del *concilio de Calcedonia* (451), orientales casi todos, dirigen una carta al papa San León para pedir la confirmación de un decreto. El papa respondió por una epístola célebre condenando los errores de Eutiques; al mismo tiempo envió legados para presidir el concilio en su nombre, y el concilio se terminó por esta fórmula: "El concilio ha hablado por boca de León". — 3. Sucesivamente, los *concilios de Constantinopla*, el tercero en 680, el octavo en 869, el concilio de Florencia en 1439, compuesto de padres griegos y latinos, proclamaron la primacía del sucesor de San Pedro y dijeron que Jesucristo le ha otorgado en la persona de Pedro "pleno poder de apacentar, de dirigir y de gobernar la Iglesia entera".

c) La primacía de los Obispos de Roma está además probada por el hecho de que *intervengan* entre las distintas iglesias para terminar sus *diferencias*. Así omitiendo el caso de Clemente, respecto de los Corintios veremos más tarde cómo los mismos obispos orientales, entre otros San Atanasio y San Juan Crisóstomo, apelan al Obispo de Roma para la defensa de sus derechos.

329.—Los protestantes *objetan*: 1. Que estos a quienes se da el nombre de obispos no eran, en realidad, sino los presidentes del presbyterium. 2. Que en cualquier hipótesis, su autoridad no era universalmente reconocida, pues San Cipriano y los obispos de Africa resistieron al decreto del papa San Esteban en la cuestión de los rebaptizantes.

Respuesta.—1. Para probar que los obispos no eran sino meros *presidentes* del *presbyterium* se alega el hecho que la *Prima Clementis* y las cartas de *San Ignacio a los romanos* y el *Pastor de Hermas* no hablan de un obispo monárquico de Roma. Pero el silencio de un escritos sobre un hecho—dijimos ya—no concluye necesariamente contra la existencil del hecho. Así, en 170, *Dionisio de Corinto* envía una respuesta a la Iglesia de Roma y no a su obispo Sotero, y, sin embargo, el mismo M. Harnack que pone la objeción, admite que Sotero era, ciertamente, obispo monárquico. Poco importa, pues, que la primera epístola de Clemente a los Corintos no lleve su nombre y haya sido enviada en nombre de la Iglesia de Roma; pues no hay duda que su autor es un personaje único y no otro que el papa Clemente. En cuanto a la *carta de Ignacio* a los Romanos (107) y el *Pastor Hermas*, si no mencionan al Obispo de Roma no se concluye de esto que no existía, pues tampoco hablan de los presbíteros y diáconos de Roma y nadie duda de su existencia. 2. Es verdad que San Cipriano, juzgando que la iteración del bautismo era sobre todo una

(1) El primer Concilio ecuménico no se celebró hasta el año 325, en Nicea; por lo mismo es evidente que no nos es posible aportar testimonios anteriores.

cuestión disciplinar resistió al decreto del papa Esteban. Pero la resistencia de un hombre, aunque santo y de buena fe, a la autoridad no destruye el hecho de esta autoridad superior. ¿No se ha visto en otros tiempos a grandes obispos como Bossuet adherirse a proposiciones condenadas, aun reconociendo la primacía de soberano Pontífice?

Conclusión. — La primacía de los Obispos de Roma se deduce de este primer hecho de haber establecido y fijado *San Pedro su sede en Roma* y de este segundo: *haber sido reconocida siempre en la Iglesia universal.* Así no se puede decir que la autoridad suprema de los papas tenga su origen en la ambición de los obispos de Roma y en la dejación de los otros Obispos. Si los Obispos hubieran sido primitivamente iguales por derecho divino, en un momento de la historia debió producirse un cambio total en la fe y en la práctica de toda la Iglesia. Pero esto no se hubiera verificado sin promoverse discusiones y reclamaciones sin fin por parte de los otros obispos lesionados en sus derechos, al ver que sus privilegios se disminuían. Y como la historia no ofrece rastros de semejante agitación y no relata más que discusiones sobre puntos secundarios, como la celebración de la Pascua y la cuestión de los rebaptizantes, debemos concluir que el principio del primado del Obispo de Roma no ha sido jamás puesto en duda y que la Iglesia universal le ha *reconocido* siempre, no sólo una primacía de honor, sino una *verdadera primacía de jurisdicción.*

Jesucristo ha conferido a su Iglesia el privilegio de la infalibilidad

330. — Ya sabemos que Jesucristo fundó una *Iglesia jerárquica*, toda vez que confirió al colegio apostólico y a los obispos, sus sucesores, el triple poder de enseñar, santificar y regir. En este párrafo demostraremos qu Jesús ha unido a la potestad de magisterio *el privilegio de la infalibilidad.* Hablaremos: 1.° del *concepto de infalibilidad; 2.° de las pruebas de su existencia;* y 3.° de aquellos *a quienes pertenece* el privilegio.

I. **Concepto de la infalibilidad.** — La *infalibilidad* concedida por Jesucristo a su Iglesia es la preservación de todo error doctrinal garantizada por la asistencia especial del Espíritu Santo. No es simplemente la inerrancia de hecho, sino la *inerrancia de derecho,* la imposibilidad de error, de suerte que toda doctrina propuesta por este magisterio infalible debe creerse como verdadera, porque se ha propuesto como tal. No debe confundirse la infalibilidad: — 1. con la *inspiración,* que consiste en una impulsión dvina que mueve al escritor sagrado a escribir todo y sólo aquéllo que Dios quiere. — 2. ni con la

revelación, que implica la manifestación de una verdad antes ignorada. El privilegio de la infalibilidad no hace que la Iglesia descubra nuevas verdades; sólo le asegura, que gracias a la asistencia divina, no podrá errar, ni por consiguiente inducir a error en materias de fe y moral.

Falsa idea de la infalibilidad. — Hase de rechazar como falso el *concepto modernista* de la infalibilidad que se deriva de su, igualmente, falso concepto de la revelación. Como en su sistema, la revelación se hace en el alma de cada individuo, ya que es "la conciencia adquirida por el hombre, de sus relaciones con Dios" (N.° 145) la Iglesia docente no tendría otra misión que interpretar el pensamiento colectivo de los fieles y "sancionar las opiniones comunes de la Iglesia discente". Esta manera peregrina de concebir la infalibilidad ha sido condenada por el decreto "*Lamentabili*".

331. — II. **Existencia de la infalibilidad.** — 1.° **Adversarios.** — *La existencia de la infalibilidad* de la Iglesa es rechazada: — *a*) por los *racionalistas* y los *protestantes liberales;* y esto es natural, pues éllos no admiten que Jesucristo pensara en fundar una Iglesia; — *b*) por los *protestantes ortodoxos* que, poniendo al mismo nivel todos los miembros de la Iglesia, pretenden que la doctrina cristiana está a merced del juicio individual (*teoría del libre examen*).

2.° Pruebas. — La infalibilidad de la Iglesia reposa sobre dos argumentos: — *a*) un *argumento a priori* tomado de la razón; — *b*) y un *argumento a posteriori*, sacado de la historia.

332. — A. *ARGUMENTO DE RAZON.* — *Nota.* — Antes de exponer este primer argumento conviene, para que nadie se equivoque sobre nuestro objeto, especificar qué puesto ocupa él en nuestra demostración. Nosotros decimos — enseguida explicaremos por qué — que si Jesucristo ha tenido empeño en que su doctrina se conserve en toda integridad, ha debido confiar su custodia a una *autoridad viviente e infalible* y no depositarla como letra muerta en un libro, aunque inspirado. A esto los protestantes objetan que nosotros apoyamos nuestra tésis en un *argumento a priori*, que todas nuestras pruebas se reducen a decir que esto es, porque esto debe ser. Ahora bien, dicen éllos "en las cuestiones de hecho, la *prueba de hecho* es si no la única legítima, al menos la única decisiva... Si de la conveniencia, de la utilidad, de la presunta necesidad de una dispensación divina se pudiese concluir su realidad ¿a dónde nos llevaría este procedimiento? (1).

(1) Jalaguier, *De l'Eglise.*

Que de la conveniencia de una cosa no se puede siempre concluir su realidad, esto es indiscutible; nos podrían preguntar, por ejemplo: ¿Por qué Dios ha dejado a los hombres en el error tantos siglos, por qué la Redención ha venido tan tarde, por qué no ha sido tan evidente que forzara a todos los hombres a su aceptación? Luego, la cuestión es *histórica* y nosotros entendemos situarla en el terreno histórico. Pero antes tenemos el derecho de preguntarnos si entre la teoría protestante que admite como única regla de fe la Escritura infalible (1) y el dogma católico que pretende que Cristo ha constituído un magisterio vivo e infalible para hacernos conocer las verdades contenidas en el doble depósito de la Escritura y de la Tradición, no existe una presunción en favor del dogma católico. Así nos proponemos demostrar — sin que este argumento a priori nos dispense del argumento histórico — que la regla de fe de los protestantes es insuficiente para la conservación y conocimiento de la doctrina cristiana, mientras que la regla de fe de la Iglesia católica llena las condiciones requeridas.

a) La regla de fe propuesta en la teoría protestante es insuficiente. Ni ha sido instituída ni es necesaria ninguna autoridad viviente — dicen los protestantes — para hacernos conocer las verdades enseñadas por Cristo. Sólo *hay una regla de fe*: la *Escritura infalible*. Cada uno tiene el derecho y el deber de leer la Escritura, de comprenderla según las luces de su conciencia y de sacar de ella los preceptos que le convienen.

Que tal regla de fe sea *insuficiente*, es lo que costará poco trabajo de demostrar.

1. — Ante todo ¿cómo saber *cuáles son los libros inspirados* si no hay instituída una autoridad para garantizarnos su inspiración (2), o si nadie puede decirnos que el texto que tenemos delante no ha sido alterado por los copistas (3). — 2. Pero aun suponiendo que existiera un criterio que nos permitiera reconocerlos y que se pudiera establecer como principio; que son inspirados todos aquellos que fueron te-

(1) Se ha de entender por *regla de fe* el medio práctico de conocer la doctrina de Jesucristo.

(2) Decía ya San Agustín que él no creería en el Evangelio si no creyera antes en la Iglesia.

(3) «¿Por qué razón, en efecto, dice Sabatier, se ha de exigir la inspiración divina de un texto antiguo y su infalibilidad total, si este texto, escrito en una lengua muerta hace muchos siglos, no es inteligible actualmente más que para algunos sabios filólogos, y si el pueblo cristiano se ha de contentar con versiones vulgares que no son ni infalibles ni perfectas?»

nidos por tales, por Nuestro Señor a propósito del Antiguo Testamento y por los Apóstoles, por lo que se refiere al Nuevo, siempre quedaría la otra cuestión de *interpretarlos,* de conocer el *verdadero sentido,* de comprender la *Palabra de Dios* como debe ser comprendida. ¿Como resolver estas dificultades? Por el *examen privado* aplicando las reglas de crítica y de exégesis, responden los luteranos y los calvinistas. Con la ayuda de la *historia* y de la *tradición* dicen los anglicanos. Por la *inspiración privada* y la *iluminación del Espíritu Santo* que esclarece la conciencia individual, dicen, a su vez los anabaptistas, los quákeros, los metodistas y las sectas místicas. La variedad de respuestas bastaría ya para juzgar la teoría protestante. Cualquiera que sea, por lo demás, el procedimiento de solución lo único evidente es que tendremos tantas interpretaciones como individuos "quot capita tot sensus". No aceptar otro guía que la razón individual o la inspiración del Espíritu Santo es abrir el camino al ilusionismo, a la anarquía intelectual. — 3. De todas maneras, los que hayan podido estudiar así la Biblia poseerán en cierta medida una especie de *verdad subjetiva;* pero ¿qué harán aquellos que no tienen la instrucción ni el tiempo requerido para leer la Escritura y comprenderla; qué harían antiguamente cuando no existía la imprenta y los manuscritos eran raros y carísimos, todos aquellos que no tenían medios para proporcionarse la Biblia? Pero hay más: hubo un tiempo, en los orígenes del cristianismo, en que el Nuevo Testamento no existía. Cristo no dejó ningún escrito. Había dicho a sus apóstoles: "id enseñad a todas las gentes" y no les mandó que escribieran su doctrina; así los Apóstoles nunca han pretendido *exprofesso* exponer la enseñanza de Cristo. Generalmente sus escritos fueron epístolas de circunstancias destinadas a recordar algún punto de su catequesis. Que nos digan los protestantes dónde se encontraba la regla de fe, antes de aparecer estos escritos.

333. — *b*) Por el contrario, *la regla de fe católica* es un *medio seguro de hacernos conocer* la doctrina íntegra de Cristo. Ya se echa de ver que no tiene ninguno de los inconvenientes del sistema protestante. Sin duda el catolicismo reconoce la infalibilidad de la Escritura santa; pero al lado de esta primera fuente de revelación, admite una segunda, no menos importante y anterior a la Escritura, que se llama *Tradición.* Y sobre todo—esto es lo que abre un abismo entre la teoría protestante y la teoría católica — ésta sostiene que Jesucristo ha constituído una *autoridad viviente,* un *magisterio infalible* que

con la asistencia del Espíritu Santo, ha recibido la misión de determinar cuáles son los libros inspirados, de interpretarlos auténticamente, de extraer de este manantial como del de la tradición la verdadera doctrina de Jesús para exponerla enseguida a la muchedumbre de los fieles, sabios e ignorantes. Que entre los dos sistemas, considerados desde el sólo punto de vista de la razón, haya una *presunción en favor del catolicismo* es cosa reconocida hasta por algunos protestantes. "El sistema católico, dice Sabatier, ha puesto la infalibilidad divina en una institución social admirablemente organizada con su jefe supremo, el Papa; el sistema protestante ha puesto la infalibilidad en un libro. Ahora bien, desde cualquier punto de vista que se examinen los dos sistemas, la ventaja está, sin contradicción, del lado del Catolicismo" (1). No queríamos demostrar otra cosa que ésta por el argumento a priori; nuestra finalidad está obtenida.

334. — B. *ARGUMENTO SACADO DE LA HISTORIA.* — Llegamos ahora al terreno positivo de la historia. ¿Esto que Jesús debía hacer, lo hizo? ¿Ha creado una *autoridad viviente e infalible* encargada de guardar y enseñar su doctrina? El primer punto va está probado; ya hemos visto cómo Nuestro Señor instituyó una Iglesia jerárquica con sus jefes, a quienes confirió el poder de enseñar. Sólo falta que examinemos el segundo: probaremos que la potestad de enseñar, tal como fué otorgada por Jesucristo, lleva consigo el privilegio de la *infalibilidad*. Esta segunda proposición se apoya en textos de la Escritura, en la conducta de los apóstoles y en la creencia de la antiguedad cristiana: *a*) *En los textos de la Escritura*. Ya conocemos estos textos. A Pedro, especialmente, se le prometió que "las puertas del infierno no prevalecerían contra la Iglesia" (Mat. XVI, 18), también por dos veces, prometió Jesús a todos los Apóstoles enviarles el Espíritu de verdad (Joan, XIV, 16; XV, 26), y estar El mismo con ellos hasta el fin del mundo (Mat. XXVIII, 20). Tales promesas, si tienen algún sentido, significan que la Iglesia es *indefectible*, que los apóstoles y sus sucesores no podrán errar cuando enseñen la doctrina cristiana, porque es evidente que la asistencia de Cristo no puede ser vana y que donde está el Espíritu de verdad no hay posibilidad de error.—*b*) *En la conducta de los apóstoles*. De las enseñanzas de los apóstoles se desprende que tenían conciencia de estar asistidos por el Espíritu divino. El decreto del concilio de Jerusalén comienza

(1) Sabatier, ob. cit., p. 306.

por estas palabras: "Ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros" (Hechos, XV-28). Los apóstoles dan su predicación "no por palabra de hombres, sino por lo que es realmente, por palabra de Dios". (I Thess. II. 13) a la cual debe otorgarse pleno asentimiento (II. Cor. X, 5) y cuyo depósito hay que guardar cuidadosamente (I. Tim. VI, 20). Aún más, confirman la verdad de su doctrina por numerosos milagros (Hechos. II, 43; III, 1-8; V, 15; IX, 34) prueba evidente de que eran intérpretes infalibles de las enseñanzas de Cristo, sino Dios no hubiera puesto a su servicio la potencia divina.—*c) En la creencia de la antigüedad cristiana.* Según confesión de nuestros adversarios la creencia en un magisterio viviente e infalible prevalecía ya en el siglo III. Luego bastará aducir los testimonios anteriores a esta fecha.—1. En la primera mitad del siglo III. Orígenes responde a los herejes que alegan las Escrituras, que es necesario remitirse a la tradición eclesiástica y creer lo que ha sido trasmitido por la sucesión de la Iglesia de Dios. Tertuliano en su tratado *"De prescripción"* opone a los herejes el *argumento de prescripción* (1) y afirma que la regla de fe es la doctrina que la Iglesia ha recibido de los Apóstoles.—2. Al fin del siglo II. S. Ireneo en su *carta a Florin* y en su *Tratado contra las herejías*, presenta la Tradición apostólica, como la sana doctrina, como una tradición *que no es puramente humana;* de donde se sigue que no cabe la discusión con los herejes (2) y que ya están condenados por el hecho de ponerse en desacuerdo con la tradición. Hacia el año 160, Hegesipo da como criterio de la fe ortodoxa el acuerdo con la *doctrina transmitida* desde los Apóstoles por los Obispos, lo que le mueve a formar la lista de Obispos. En la primera mitad del siglo II. Policarpo y Papias presentan la doctrina de los apóstoles como la sola verdadera, como una regla de fe segura. A principios del siglo II. tenemos el testimonio

(1) Conviene no equivocarse respecto de la palabra *prescripción,* tal como la emplea Tertuliano. En el derecho actual, en materia de propiedad, se invoca la larga posesión como un título que no da lugar ya a reclamación alguna: es la prescripción *longi temporis* Pero Tertuliano no se funda precisamente en una posesión *longi temporis* para desembarazarse cortésmente de los herejes y para hacerles desistir de sus pretensiones. El demuestra que su derecho de propiedad proviene de un legado en debida forma, y que él es heredero legítimo de los Apóstoles. Es, pues, en realidad, el *argumento de Tradición* que usa Tertuliano a manera de cuestión previa que le permite rechazar toda discusión con los que no poseen esta tradición y que pretenden formular nuevas aserciones apoyadas ya en la Escritura, ya en la razón: es la *prescripción de novedad.* El argumento de prescripción equivale, pues, a decir: Nosotros no hemos de disputar con vosotros, herejes; puesto que toda doctrina nueva, por el mero hecho de ser nueva y no conforme con la regla de fe transmitida por los Apóstoles, es condenada ya previamente y sin necesidad de examen alguno.

(2) Es el mismo argumento que repetirá más tarde Tertuliano, dándole una forma más científica y más jurídica: *argumento de la prescripción* del cual se ha hablado más arriba.

de S. Ignacio que dice que la Iglesia es *infalible* y que es necesario unirse a ella si queremos ser salvos.

Conclusión. — De la doble prueba de la razón y de la historia resulta que la *potestad docente* conferida por Jesucristo a la Iglesia lleva consigo el *privilegio de la infalibilidad,* esto es, que la Iglesia no puede errar cuando expone la doctrina de Cristo.

335. — *El sujeto de la infalibilidad.* — Jesucristo ha dotado a su Iglesia del privilegio de la infalibilidad; pero *¿a quién* se ha concedido este privilegio? Naturalmente, a aquellos que han recibido la potestad de enseñar, al conjunto de los apóstoles y a Pedro especialmente, potestad y privilegio que ellos han transmitido a sus sucesores.

1.° *Infalibilidad del colegio apostólico y del cuerpo episcopal.* — A. *La infalibilidad del colegio apostólico se deduce*:—*a*) de la *misión* confiada a *todos los apóstoles* "de enseñar a todas las gentes" (Mat. XXVIII. 20);—*b*) de la *promesa de estar con ellos* hasta el fin de los siglos" (Mat., XXVIII-20); y de "enviarles el Consolador, el Espíritu Santo que les enseñaría toda verdad" (Joan. XIV-26). Tales palabras indican muy a las claras que el privilegio de la infalibilidad se otorga al *conjunto del cuerpo docente.*

B. El privilegio de la infalibilidad ha pasado del *colegio apostólico al cuerpo episcopal,* pues no estando la misión de enseñar limitada en el tiempo ni en el espacio, se sigue que debe pasar a los sucesores de los apóstoles con el privilegio anejo a ella.

Sin embargo, debemos establecer una distinción entre los Apóstoles y los Obispos; y es que los Apóstoles tenían como *campo de acción todo el universo,* pues a todos se les había dicho "id y enseñad a todas las gentes". Eran, por tanto, misioneros universales de la fe; en todas partes podían predicar el Evangelio como *doctores infalibles.* Los obispos, en cambio, no pueden ser considerados como sucesores de los apóstoles, sino corporativamente; *cada obispo* no es el sucesor de *cada apóstol;* no son jefes sino de una región determinada, cuya extensión y límites son fijados por el Papa. Luego no han heredado individualmente la infalibilidad personal de los apóstoles. *Sólo la corporación de los obispos goza de infalibilidad.*

336. — 2.° *Infalibilidad de Pedro y de sus sucesores.* — El privilegio de la infalibilidad fué conferido por nuestro Señor de una manera especial a Pedro y a sus sucesores. Esta tesis se apoya en un doble argumento: uno *tomado de los textos evangélicos* y otro *histórico.*

A. *ARGUMENTO SACADO DE LOS TEXTOS EVANGELI-*

COS. — La infalibilidad de Pedro y sus sucesores se deduce de los mismos textos que prueban su primacía.—*a*) En primer lugar el *Tu es Petrus* "Tu eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia". Es indudable que un edificio no tiene estabilidad sino por sus cimientos. Si Pedro, que debe sostener el edificio cristiano pudiera enseñar el error, la Iglesia estaría asentada sobre un cimiento ruinoso y no se podría decir que "las puertas del infierno serán impotentes contra ella". — *b*) Después, el *Confirma fratres.* Jesús asegura a Pedro que ha rogado especialmente por él "para que su fe no desfallezca" (Luc. XXII, 32) y es claro que tal oración, hecha en circunstancias tan graves y solemnes, no podía ser vana (V. núm. 321). —*c*) Por último, el "*Pasce oves*". A Pedro se confió la custodia del rebaño; y no puede suponerse que Jesús fíe su grey a un mal pastor que pueda extraviarla y envenenarla con pastos emponzoñados. Tampoco se ha de insistir en demostrar que la infalibilidad de Pedro *ha pasado a sus sucesores;* pues lo que Pedro debía ser para la Iglesia naciente, deberán serlo sus sucesores a lo largo de los siglos; porque en cualquier momento de su historia la Iglesia sólo podrá triunfar de los asaltos del demonio a condición de que permanezcan firmes sus cimientos.

337. — B. *ARGUMENTO HISTORICO.* — Para probar por la historia que los papas han gozado siempre el privilegio de la infalibilidad, bastará demostrar que, tal ha sido siempre la creencia de la Iglesia y que, de hecho, los papas no han errado nunca en materia de fe y moral.—*a*) *Creencia de la Iglesia.* Evidentemente, la creencia de la Iglesia no se ha manifestado siempre de la misma manera en todos los siglos: ha habido, si se quiere, cierta evolución en la exposición del dogma y en el uso de la infalibilidad de los pontífices. El dogma no deja, por eso, de remontarse a los orígenes, y le encontramos en germen en la más lejana Tradición. Nos lo prueba el sentir de los Padres y de los Concilios, y los hechos:— 1. *El sentir de los Padres.* En el siglo II. S. Ireneo declara que todas las Iglesias deben estar de acuerdo con la de Roma, la única que posee la verdad integral. S. Cipriano dice que los Romanos están "seguros en su fe por la predicación del apóstol y que son inaccesibles a la perfidia del error". Para poner fin a las controversias que desgarran el Oriente, S. Jerónimo escribe al papa Dámaso en los siguientes términos: "He creído con este motivo, deber consultar la cátedra de Pedro y la fe apostólica; solamente entre vosotros, el legado de nuestros padres está al abrigo de la corrupción". S. Agustín dice, a propósito del pelagianismo: "los decretos de dos

concilios relativos a esta causa han sido sometidos a la sede apostólica; ha llegado su respuesta, la causa está juzgada". El testimonio de S. Pedro Crisólogo no es menos explícito: "Os exhortamos venerables hermanos, a recibir con docilidad los escritos del bienaventurado Papa de la ciudad romana porque S. Pedro, siempre presente en su sede, ofrece la verdadera fe a aquellos que la buscan. 2. *El sentir de los concilios.* Todo lo que anteriormente hemos dicho de la primacía del Obispo de Roma, se aplica también al reconocimiento de su infalibilidad (V. núm. 328).— 3. *Los hechos.* En el siglo II el papa Víctor excomulga a Teodoto que negaba la divinidad de Cristo, por una sentencia que fué tenido por definitiva. Zeferino condena a los Montanistas, Calixto a los Sabelianos y, a partir de estas condenaciones, fueron mirados como herejes. En el 417, el papa Inocencio I condena el Pelagianismo y como hemos visto por el texto de S. Agustín, la Iglesia acepta su decreto como resolutorio. En el 430 el papa Celestino condena la doctrina de Nestorio, y los Padres del concilio de Efeso se suman a su decisión. Los Padres del concilio de Calcedonia (451) aceptan solemnemente la célebre epístola dogmática del papa Leon I a Flaviano, que condena la herejía de Eutiques, con esta aclamación unánime: "Pedro ha hablado por boca de León". Igualmente los Padres del III Concilio de Constantinopla (680) aclaman el decreto del papa Agatón condenando el monotelismo, por estas expresivas palabras: "Pedro ha hablado por boca de Agatón". Como se ve, desde los primeros siglos, la Iglesia romana pasa por ser *el centro de la fe* y la norma segura de ortodoxia; y cuánto más se avanza, esta creencia se expresará por términos más explícitos, hasta que sea *proclamada dogma* por el concilio Vaticano.

b) *Los papas jamás han errado en cuestiones de fe y moral.* Este es el punto importante del argumento histórico, porque si nuestros adversarios pueden probar que algunos papas han enseñado y definido el error, la infalibilidad de derecho estará más que comprometida. Pero los historiadores racionalistas y protestantes, pretenden poder darnos estas pruebas de falibilidad. Los *principales casos* que invocan son el del papa Liberio que habría caído en el arrianismo, el de Honorio, que habría enseñado el monotelismo el de Paulo V y Urbano VIII, que condenaron a Galileo. Como la cuestión de Galileo será tratada más adelante, sólo examinaremos aquí los dos primeros casos.

338.—OBJECIONES.—1.º *El caso del Papa Liberio* (352-366). Los historiadores racionalistas acusan al Papa Liberio de haber firmado una proposición de fe arriana o semiarriana para obtener del emperador Constncio el derecho de volver a Roma.

Respuesta. A.—*Exposición de los hechos.* En el año 355, el emperador Constancio, fa-

vorable al arrianismo había exigido al Papa Liberio suscribiera la condenación de Atanasio, el gran confesor de la fe ortodoxa. Por rehusar-lo, el Papa fué desterrado a Berea de Tracia y el archidiácono Feliz fué puesto al frente de la Iglesia de Roma. Tras un destierro de tres años fué restituído a su sede (358). B. *Solución de la dificultad.*—La cuestión que se plantea es saber por qué razones Constancio concedió este favor. Se han emitido dos opiniones sobre este punto. Los unos, siguiendo a Rufino, Sócrates, Teodoreto y Casiodoro, pretenden que el emperador Constancio levantó el destierro del Papa por miedo a una sublevación del pueblo romano y del clero, debido a la gran popularidad de que gozaba el pontífice. Otros, por el contrario, y a esta opinión es a la que debemos responder, creen que el Papa no obtuvo la cesación del destierro, sino a precio de condescendencias culpables y de concesiones en el terreno de la fe. Los partidarios de esta segundo opinión, para demostrar su punto de vista, se apoyan en dos clases de testimonios: 1.º En primer lugar, en las *deposiciones de los contemporáneos*: S. Atanasio, S. Hilario de Poitiers, S. Gerónimo. 2.º Después, en la *confesión* del mismo Liberio. Han llegado hasta nosotros, entre los fragmentos del Opus *historicum*, de S. Hilario, nueve cartas del Papa Liberio, cuatro de las cuales, datando de su destierro, tienen un carácter comprometedor. En estas últimas cartas el Papa intriga para obtener su absolución, declarando que condena a Atanasio, y profesa la fe católica formulada en *Sirmium*, y ruega a sus comunicantes orientales, entre otros a Fortunato de Aquilea, que interceda cerca del emperador, para abreviar su destierro. A estos testimonios invocados por nuestros adversarios, ciertos apologistas, han respondido dudando de la autenticidad de las deposiciones de los contemporáneos y rechazando como apócrifas las cartas del destierro de Liberio, el Papa. Pero, como no es posible probar que los testimonios en cuestión, tanto de los contemporáneos como de Liberio mismo, no sean auténticos, debemos aceptar la discusión en la hipótesis de la autenticidad. Toda la cuestión consistirá, pues, en saber *cuál fué la falta* del Papa y *qué fórmula suscribió*. Porque hay tres *fórmulas* llamadas de Sirmium. De estas tres, sólo la segunda, la que declara que la palabra substancial debe rechazarse «como ininteligible y extraña a la Escritura, es considerada como herética. Pero se admite que no es esta fórmula la que subscribió el Papa y que probablemente fué la tercera. Lo mismo si es la tercera que la primera, los teólogos convienen que no eran heréticas de un modo absoluto, aunque tenían el inconveniente de favorecer el semiarrianismo, suprimiendo la palabra *consubstancial* de la profesión de fe del concilio de Nicea.

Conclusión.—Luego, colocándonos en la hipótesis más desfavorable, podremos concluir: 1. Que el Papa Liberio sólo tuvo un *acto de debilidad*, condenando, en una hora crítica, al gran Atanasio; debilidad de la cual le excusa el mismo Atanasio, por estas palabras. «Liberio, vencido por los sufrimientos de un destierro de tres años y por la amenaza del suplicio, ha suscrito, en fin, lo que se le pedía, pero todo ha sido efecto de la violencia..» 2. Por lo demás, el Papa Liberio *nada definió*; si hubo error, todo lo más puede decirse que es imputable al *doctor privado*, no al *doctor universal* hablando *ex cathedra*. 3. Aunque hubiere hablado *ex cathedra*—que no habló—, no tenía la libertad necesaria para el ejercicio de su infalibilidad. Luego, en cualquier hipótesis, la infalibilidad queda fuera de discusión.

399.—2.º *El caso del Papa Honorio* (625-638).—Según los adversarios de la infalibilidad pontificia, el Papa Honorio enseñó el *monotelismo* en dos cartas dirigidas a Sergio, patriarca de Constantinopla, y por esta razón fué condenado como hereje por el VI Concilio y por el Papa León II.

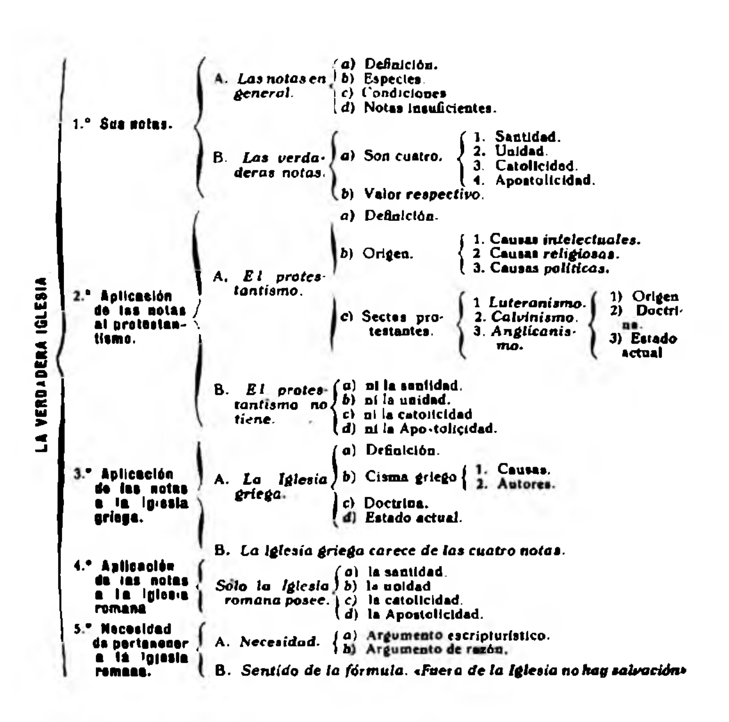
Respuesta.—A. *Exposición de los hechos.*—En 451 el Concilio de Calcedonia *definió* contra Eutiques, que había en Cristo dos naturalezas completas y distintas: la naturaleza humana y la divina. Si en Cristo había dos naturalezas completas, había también dos voluntades; el Concilio no lo dijo, pero era lógico, porque una naturaleza inteligente no puede estar completa sin voluntad. Pero no fué ésta la opinión de algunos teólogos orientales que enseñaron que en Jesucristo no había más que la voluntad divina que absorbía en cierto modo la voluntad humana. Tal doctrina aparecía evidentemente falsa, pero sus partidarios veían en ella un medio de conciliación entre los Eutiquianos o *monofisitas*, esto es, los partidarios de una sola naturaleza, y los católicos Los primeros admitirían las dos naturalezas en Cristo, y los segundos concederían la unicidad de voluntad. Esta táctica fué adoptada por Sergio, que escribió en este sentido al Papa Honorio. En una carta llena de equívocos y donde la cuestión se presentaba bajo un falso aspecto, le decía que había llevado a gran número de monofisitas a la Verdadera fe, y le pedía que prohibiera hablar

de una o dos energías, de una o dos voluntades. Honorio cayó en el lazo y contestó, por una parte, a Sergio, dos cartas felicitándole por su éxito entre los monofisitas, y por otra, a S. Sofronio, patriarca de Jerusalén y defensor de la ortodoxia, una carta recomendándole evitar los términos nuevos de «una o dos operaciones»: operación en el lenguaje de la época era sinónima de voluntad. Pese a estas cartas dictadas con espíritu de pacificación, las controversias se agriaron más y más, hasta que el VI Concilio ecuménico, tercero de Constantinopla (680-681), lanzó el anatema contra los monotelitas y contra el Papa Honorio, entre otros.

B. *Solución de la dificultad.*—Hay que resolver la dificultad siguiente: ¿Honorio, en sus cartas a Sergio, enseñó el error? ¿Fué por ésto condenado, como hereje por el Concilio VI, ecuménico? Dos soluciones han propuesto los apologistas. Los unos pretenden que las dos cartas a Sergio son apócrifas, y ésto es suprimir la discusión. Los otros admiten su autenticidad, y en este terreno debemos colocarnos para responder a los adversarios. Se trata de saber si el *contenido* de las dos cartas es *herético*. No se puede negar que Honorio dirige todo su esfuerzo a eludir la dificultad, y que evita pronunciarse por una o dos voluntades. Sin embargo—nótese bien esto—, comienza por recordar las decisiones del Concilio de Calcedonia y afirma valientemente que en Cristo hay dos naturalezas distintas y operantes. Después, aprobando la táctica de conciliación seguida por Sergio, recomienda no pasar de ahí y no hablar de una o de dos operaciones. Agrega, es verdad, que hay una sola voluntad en Cristo, pero, por el contexto se ve, que no quiere decir que no hubiera en Cristo voluntad divina; él entiende excluir sólo las dos voluntades a que insidiosamente Sergio había aludido: las dos voluntades que luchan en nosotros, voluntad de espíritu y voluntad de carne. Luego el pensamiento de Honorio no es que en Cristo no hubiere voluntad divina y voluntad humana, sino que la voluntad humana de Cristo no es como la nuestra, campo de dos corrientes que se contrarían. Pero—se añade—, Honorio fué condenado por el VI Concilio ecuménico y por el Papa León II. Notemos, primeramente, que todas las palabras contenidas en las *Actas de los Concilios*, no son infalibles, y que las decisiones de un Concilio no gozan el privilegio de infalibilidad, sino cuando son confirmadas por el Papa. Mas, precisamente las actas del VI Concilio, conteniendo un anatema contra Honorio y contra los principales monotelistas, como Sergio, no recibieron la confirmación pontificia. El Papa León II se contentó con vituperar la conducta de Honorio, pero no lanzó contra él el anatema fulminado contra los otros, ni le infligió la nota de hereje.

Conclusión.—Podemos concluir: 1. Que Honorio no ha *enseñado ni definido* el monotelismo. Lo más que se le puede reprochar es falta de previsión, y haber favorecido la herejía, absteniéndose de definir y recomendando el silencio cuando convenía hablar claro. Todo lo cual servía de pretexto a los monotelitas para sostener su doctrina. 2. Y suponiendo que hubiera errores en sus cartas y que por esto le condenó el Concilio VI; el error y la condenación irían contra el *doctor privado* y no contra el *doctor universal*. Luego, ni del caso de Honorio, ni del caso de Liberio, se pueden sacar pruebas contra la infalibilidad pontificia.

CAPITULO II. — **La verdadera Iglesia**



LA VERDADERA IGLESIA

- **1.° Sus notas.**
  - A. *Las notas en general.*
    - *a)* Definición.
    - *b)* Especies.
    - *c)* Condiciones.
    - *d)* Notas insuficientes.
  - B. *Las verdaderas notas.*
    - *a)* Son cuatro.
      - 1. Santidad.
      - 2. Unidad.
      - 3. Catolicidad.
      - 4. Apostolicidad.
    - *b)* Valor *respectivo*.
- **2.° Aplicación de las notas al protestantismo.**
  - A. *El protestantismo.*
    - *a)* Definición.
    - *b)* Origen.
      - 1. Causas *intelectuales.*
      - 2. Causas *religiosas.*
      - 3. Causas *políticas.*
    - *c)* Sectas protestantes.
      - 1. *Luteranismo.*
      - 2. *Calvinismo.*
      - 3. *Anglicanismo.*
        - 1) Origen
        - 2) Doctrina.
        - 3) Estado actual
  - B. *El protestantismo no tiene.*
    - *a)* ni la santidad.
    - *b)* ni la unidad.
    - *c)* ni la catolicidad
    - *d)* ni la Apostolicidad.
- **3.° Aplicación de las notas a la Iglesia griega.**
  - A. *La Iglesia griega.*
    - *a)* Definición.
    - *b)* Cisma griego
      - 1. Causas.
      - 2. Autores.
    - *c)* Doctrina.
    - *d)* Estado actual.
  - B. *La Iglesia griega carece de las cuatro notas.*
- **4.° Aplicación de las notas a la Iglesia romana**
  - *Sólo la Iglesia romana posee.*
    - *a)* la santidad.
    - *b)* la unidad
    - *c)* la catolicidad.
    - *d)* la Apostolicidad.
- **5.° Necesidad de pertenecer a la Iglesia romana.**
  - A. *Necesidad.*
    - *a)* Argumento escripturístico.
    - *b)* Argumento de razón.
  - B. *Sentido de la fórmula. «Fuera de la Iglesia no hay salvación»*

El problema de las notas de la verdadera iglesia. — División del capítulo

340. — *Posición del problema.* — Con ayuda de los textos de la Escritura y de los documentos de la historia hemos señalado en el capítulo anterior los *caracteres esenciales* de la Iglesia fundada por Cristo. Apenas es necesario añadir que nuestro Señor, no habiendo predicado más que un Evangelio no ha podido fundar más que una Iglesia. Muchas parábolas, por lo demás, exponen sobre este punto su voluntad expresa. Asi representando a la sociedad cristiana bajo la figura de un rebaño, ha querido que hubiera *una sola grey con un sólo pastor* (Joan. X-16). Pero en nuestra época nos encontramos en presencia de muchas Iglesias que se llaman cristianas, que reconocen el mismo fundador y que pretenden cada una ser la verdadera Iglesia instituída por Cristo. Evidentemente, teniendo diferentes doctrinas, al menos en parte, estas Iglesias no pueden todas proceder de El. El problema que se propone pues, consiste en saber cual *es la verdadera*. Los *caracteres esenciales* que deben distinguir a la Iglesia fundada por Jesús ¿nos permiten fijar un cierto número *de notas,* de signos exteriores y visibles por los cuales se la puede reconocer y distinguir fácilmente de las iglesias falsas?

En rigor podríamos decir que tal investigación es supérflua y que la demostración que intentamos aquí está ya realizada; pues hemos demostrado que la sociedad fundada por Cristo es una sociedad *jerarquizada* y que tiene por cabeza al apóstol Pedro. Y como ya establecimos que los obispos de Roma son los sucesores de Pedro en el primado, resta concluir que la *Iglesia Romana es la verdadera Iglesia* pues sólo en ella se encuentran los órganos esenciales constituídos por Cristo. Sin embargo, dado que los disidentes miran a los obispos de Roma como usurpadores y no como herederos legítimos del primado de Pedro, conviene que nos situemos en un terreno común, aceptado por las *Iglesias disidentes* (1) al menos por aquellos que tienen *carácter jerárquico.* Partiendo de las cuatro notas señaladas por el concilio de Nicea-Constantinopla (IV siglo) mucho antes de la separación de las Iglesias griega y protestante, el apologista católico debe demostrar que la Iglesia romana posee estas notas, con exclusión de las otras confesiones.

(1) Se da el nombre de *Iglesia disidente* a toda agrupación que se llama cristiana, pero que está separada de la grande Iglesia, ya sea por el cisma, ya por la herejía.

341. — *División del capítulo.* — Del fin que nos proponemos se infiere que hemos de tratar en este capítulo los puntos siguientes: 1.° Hemos de determinar primeramente las *notas* de la verdadera Iglesia. 2.° Debemos probar a continuación *que el Protestantismo no las tiene.* 3.° Que tampoco las tiene la Iglesia griega y 4.° que sólo la *Iglesia romana posee las cuatro.* 5.° Todo lo cual nos llevará a esta conclusión: *la necesidad de pertenecer a la Iglesia católica romana.* De aquí, cinco artículos.

Art. I. — **Las notas de la verdadera Iglesia**

Dividimos este artículo en dos párrafos, y trataremos: 1.° de las *notas* de la verdadera Iglesia *considerada en general,* 2.° de las *cuatro notas* del concilio de Nicea-Constantinopla y de su *valor respectivo.*

§ 1. — Las notas consideradas en general.

342. —1.° *Definición.* — Se debe entender por "*nota*" de la Iglesia todo signo que permita discernir la verdadera Iglesia de Cristo de las falsas.

343. — 2.° *Especies.* — Las notas pueden ser negativas o positivas —*a*) la nota *negativa* es aquella cuya ausencia demostraría la falsedad de una Iglesia, pero cuya presencia no bastaría para demostrar su verdad. Las notas negativas pueden multiplicarse hasta el infinito y pertenecer a cualquier iglesia y a cualquier religión. Así porque una religión enseñe el monoteísmo, prescriba el bien y prohiba el mal, puede ser, pero no es necesariamente por esto, la verdadera religión —*b*) la nota *positiva* es aquella cuya presencia demuestra la verdad de la Iglesia donde se halla; es pues, una *propiedad* de la sociedad fundada por Jesucristo.

344. — 3.° *Condiciones.* — De la definición que precede se deduce que son dos las condiciones requeridas para que una propiedad sea "*nota*" de la Iglesia. Ha de ser *propiedad* esencial y visible: —*a*) *esencial* porque si esta propiedad no es de la *esencia* de la verdadera Iglesia, si no ha sido señalada por Cristo como vinculada a la sociedad que El fundó, no podrá ser un criterio de la verdadera Iglesia.— *b*) *visible.* Esto es manifiesta, pues un signo deja de serlo, si no es exterior, observable y más claro que la cosa significada. Por consiguiente, no toda propiedad es nota de la Iglesia, porque muchas propiedades esenciales no son discernibles. Así es muy cierto, según los caracteres

que hemos podido señalar a la Iglesia de Cristo (núm. 331-y siguientes) que la infalibilidad es una de sus propiedades esenciales, pero esta propiedad no es visible; para reconocerla sería necesario saber de antemano que se trata de la Iglesia católica. No siendo, pues, visible la infalibilidad no puede ser una nota de la verdadera Iglesia.

345.—4.º CRITERIOS INSUFICIENTES.—Se sigue de lo dicho que ciertos criterios propuestos por la iglesia *protestante*, o por la iglesia *griega* no son aceptables, porque no responden a las condiciones de la nota. A. y conviene primeramente descartar los dos criterios propuestos por los protestantes *ortodoxos*, a saber *a) La predicación exacta del Evangelio*. Lo primero que aparece claramente es que los protestantes proponiendo tal criterio se ponen en contradicción con su teoría del libre examen. Si por una parte los teólogos reconocen a todos los cristianos la libertad de interpretar la Escritura siguiendo su juicio privado, ¿cómo pueden, por la otra, imponerles una regla común de fe, por la determinación precisa de las verdades que se encuentran en el Evangelio? (1). Pero dejemos esta cuestión de derecho, ya que también los protestantes ortodoxos han creído conveniente conservar en la práctica su teoría del libre examen. Queriendo, pues, encontrar *criterios objetivos*, para distinguir las iglesias conformes de las no conformes con el reino de Dios, predicado por Jesucristo, han propuesto en primer lugar la predicación exacta del Evangelio. Pero, ¿cómo podremos nosotros saber, cuál es la predicación exacta del Evangelio, si no hay ninguna autoridad que nos lo diga, y si en caso de conflicto no hay nadie que pueda decidir la cuestión? Y la prueba más evidente de la insuficiencia de este criterio, y que nos dispensa de todas las demás, ¿no es el desacuerdo que existe entre ellos, aun con respecto a los puntos más esenciales, a los artículos *fundamentales* de la doctrina cristiana? Tomemos como ejemplo la Divinidad de Jesucristo, ¿cómo se debe entender este dogma central del cristianismo? Algunos protestantes responden que Jesucristo es Dios en el propio sentido de la palabra, es decir, que es consustancial al Padre; otros consideran que no es Dios más que en un sentido amplio y metafórico, no consistiendo su divinidad en otra cosa que en una intimidad muy grande con Dios Padre. No acertamos a comprender como en tales condiciones se pueda hablar todavía de predicación exacta del Evangelio. *b) La administración correcta de los sacramentos*. Este criterio propuesto no es una propiedad mucho más visible que la predicación exacta del evangelio, y la prueba de ello es que los protestantes se hallan en la imposibilidad de determinar según el sólo texto de la Escritura, cómo los dos sacramentos que ellos conservan: el Bautismo y la Eucaristía, deben ser correctamente administrados. ¿Hay que conferir el Bautismo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, según la orden de Cristo resucitado? (Mat. XXVIII, 19), o simplemente en nombre del Señor, como se dice en muchos pasajes de los Hechos? (II-38); VIII-12-16 ! X-48; XLX-5). A propósito de la Eucaristía, ¿en qué consiste la presencia real? ¿Hay presencia *real y física* del cuerpo y de la sangre de Jesucristo, en el pan y el vino (impanación) (2), como lo quieren los luteranos, o bien la presencia no es más que *virtual*, teniendo el pan y el vino la virtud de producir la unión entre el verdadero cuerpo de Cristo, que está en el cielo y el alma del comunicante, como lo creen los calvinistas, o no se trata más que de una presencia *moral*, alimentando el pan y el vino, nuestra fe en Cristo y trayéndonos simplemente el recuerdo de la Cena, como lo creen los sacramentarios? Es, por tanto, evidente que ni la predicación del Evangelio puro ni la

(1) Lo que decimos aquí de los protestantes *ortodoxos* no se puede aplicar a los protestantes *liberales*. Estos, más consecuentes con la teoría del libre examen, declaran sin rodeos que la cuestión de las notas no interesa. Según ellos, la verdadera Iglesia es una sociedad *invisible*, cuyos miembros son las almas de los justos: ésta es la *Iglesia de las promesas*, únicamente conocida de Dios. Sin duda, la educación y la fuerza de la costumbre pueden necesitar la creación de comunidades exteriores, o sea de Iglesias *materialmente visibles*, pero esto no puede ser la verdadera Iglesia. La Iglesia verdadera, dice M. Harnack, «no es precisamente la comunidad particular de la cual nosotros somos miembros, sino la *Societas fidei*, que tiene miembros por todas partes, hasta entre los católicos griegos o romanos» (*L'éssence du christianisme*, 15 Conf.)

(2) Véase nuestra *Doctrina Católica*, núm. 361.

administración correcta de los sacramentos son criterios suficientes; sin duda, la verdadera Iglesia es aquella que predica el Evangelio puro y administra correctamente los sacramentos, pues la Iglesia verdadera es infalible y no puede errar en estas materias, pero aunque esto sean propiedades *esenciales* de la verdadera iglesia, no son propiedades *visibles* y por esta razón no pueden ser notas.

346.—B. La iglesia *griega* propone como nota de la iglesia la *conservación invariable* de la doctrina predicada por Cristo y los apóstoles. A primera vista, este criterio se asemeja al primer criterio protestante, la predicación del Evangelio puro; hay sin embargo una diferencia capital entre ambos, pues mientras los protestantes dejan al sentido cristiano y a la ciencia independiente el cuidado de determinar los *artículos fundamentales*, la iglesia griega limita la conservación de la pura doctrina a las enseñanzas de los siete primeros concilios ecuménicos. Pero nosotros podríamos objetar a los teólogos de la iglesia griega: ¿dónde se encontraba la verdadera iglesia antes de la reunión del primer concilio ecuménico, que no tuvo lugar hasta el siglo IV; antes de este primer concilio, no tuvo la iglesia necesidad de notas para hacerse distinguir? Supongamos sin embargo que el único criterio de la verdadera iglesia sea la conservación sin variación alguna de la doctrina enseñada por los siete primeros concilios, ¿cómo se debe considerar esta conservación; la *no-variación* debe ser *absoluta*?, en este caso no se comprende cómo los símbolos de fe han podido irse desarrollando y completando por concilios posteriores, cómo no se han detenido en el símbolo de Nicea, y cómo este mismo concilio de Nicea no ha tenido reparos en añadir algo al símbolo de los apóstoles. Si la *no-variación* debe entenderse en un sentido amplio, entonces estamos de acuerdo, los teólogos católicos son los primeros en admitir que la palabra de Dios no debe representar la inmovilidad de la letra muerta y que es susceptible de las más ricas amplificaciones sin alterar en nada la pureza de la doctrina primitiva. Pero si se concede la posibilidad de un desarrollo, ¿por qué éste se habría de detener al final de los siete primeros concilios, y qué autoridad podrá decirnos cuando es normal este desarrollo? Como se ve, la cuestión siempre va a parar a saber dónde se encuentra la *autoridad legítimamente constituída*, la que ha recogido la sucesión apostólica.

§ 2. — Las cuatro notas del concilio de Nicea Constantinopla. Su valor respectivo.

347. — I. *Las cuatro notas.* — Ya desde el siglo IV, (1) el Concilio de Nicea Constantinopla proponía, como hemos dicho, cuatro propiedades que permitían distinguir la iglesia de Cristo de las falsas iglesias. Estas cuatro propiedades son: 1.° la *unidad*, 2.° la *santidad*, 3.° la *catolicidad*, 4.° la *apostolicidad*, "Et unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam". Tres de estas notas: la unidad, la catolicidad y la apostolicidad tienen entre sí estrechas relaciones, y son de *orden jurídico;* la segunda, la santidad es de *orden moral* y por esta razón

(1) En los tres primeros siglos, los Padres de la Iglesia insistieron especialmente sobre la unidad y la apostolicidad. San Agustín pone más de relieve la catolicidad y la santidad, atacadas o mal interpretadas por los donatistas. Después del Concilio de Constantinopla los teólogos han propuesto otras notas; mas sea porque ellas se reducen fácilmente a las cuatro notas indicadas por el Concilio, sea que no reúnen las condiciones que se requieren para ser verdaderas notas, no nos detendremos en ellas. Así, en el siglo XIII, Santo Tomás señala como notas: la unidad, la santidad, la catolicidad y la indefectibilidad. En el siglo XVI, Báñez dice que la Iglesia es una, santa, católica, apostólica y visible; y Belarmino enumera hasta quince notas que pueden, según él, reducirse a las cuatr notas del Símbolo Constantinopolitano.

la desglosamos de las otras tres para hablar de ella en primer lugar.

348. — 1.° *La Santidad.* — *La santidad* consiste en que los ***principios*** enseñados por la iglesia de Cristo deben conducir a la santidad a cierto número de sus ***miembros.*** La santidad como nota de la iglesia implica pues un elemento doble: *la santidad de los principios,* y la *santidad de los miembros. La santidad* tiene las *dos condiciones requeridas* por una nota: (N.° 344) ella es —*a*) una *propiedad esencial.* Que la santidad de principios sea un sello esencial de la verdadera iglesia, es fácil probarlo por el carácter del Evangelio de Jesús. El Salvador no se contenta con imponer la observancia de los preceptos obligatorios recordando los deberes del decálogo; (Mat. XIX-16-19) quiere que sus discípulos hagan algo más, que vivifiquen la letra por el espíritu, esto es por la intención, que su justicia no sea formalista como la farisaica, sino que tome por motivo el amor de Dios y del prójimo, "En verdad os digo afirma, en su sermón de la montaña, que si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos no entraréis en el reino del cielo (Mat. V-20). Jesús va más allá—y es esto lo que caracterizará a su Iglesia—por encima de las virtudes ordinarias de lo que generalmente se llama honradez, y que es un deber estricto para todos, El *propone la perfección a las almas selectas* como un ideal al que deben tender por los actos más contrarios a la naturaleza, por los más duros sacrificios: "Sed perfectos como vuestro padre celestial es perfecto" (Mat. V, 48). De donde se sigue que en la verdadera Iglesia deben hallarse miembros que se señalen por una santidad eminente y por virtudes heróicas. *b*) La *santidad es una propiedad visible;* esto no ofrece ninguna duda, por lo que hace al primer elemento: la santidad de ***principios*** es cosa que todo el mundo la puede observar, pero no sucede lo mismo respecto de la santidad de los miembros, pues siendo la santidad ante todo una cualidad interior, y solamente visible a la mirada divina se podría ***objetar*** que esto no puede ser una nota de la verdadera Iglesia.—Es verdad que la santidad consiste sobre todo en un hecho interior y que la hipocresía puede revestir las apariencias de la santidad; esto no obstante se ha podido establecer como regla general que el exterior es un espejo fiel del interior; la santidad, cuyas manifestaciones exteriores son perceptibles, si va acompañada de humildad, es una propiedad que se manifiesta a los ojos de los hombres. Considerada en el ***conjunto*** de los miembros de la Iglesia puede ser por tanto, aunque caben equivocaciones, una nota cuyo valor no se debe recusar.

349. — 2.° *La Unidad.* — *a*) *La unidad* como nota de la iglesia

consiste en la *subordinación* de todos los fieles a la misma jerarquía y al mismo magisterio docente. La unidad tiene las dos condiciones requeridas para ser nota de la verdadera iglesia porque es:—*a*) una *propiedad esencial*. Jesús ha querido que hubiera un sólo rebaño y un sólo pastor (Joan X-16); ha rogado a este efecto "para que todos sean uno" (Joan XVII-21); no habiendo predicado más que un Evangelio ha querido la adhesión de todos sus discípulos a esta doctrina revelada y de ahí la unidad de la fe; pues queriendo el fin, es evidente que debía apropiarle los medios. Con este objeto instituye una *jerarquía permanente* provista de los poderes necesarios para asegurar la unidad de la sociedad cristiana;—*b*) una *propiedad visible*. La subordinación de todos los fieles a una misma jurisdicción es una cosa visible y comprobable, pues no hay más dificultad en comprobar la unidad jerárquica de la Iglesia que la de cualquier otra sociedad. Nuestros adversarios *objetan* que siendo la fe una cualidad interior no es cosa visible. Sin duda la fe es interior e invisible considerada en sí misma, pero puede manifestarse por actos exteriores como la predicación, los escritos, y la profesión de fórmulas de fe. Además la unidad de que aquí se trata, es ante todo *unidad de régimen* y es esta el verdadero principio de la *unidad de fe* y de *culto;* si la primera está probada, las otras dos deben seguirla como consecuencias naturales.

350. — 3.° *La catolicidad.* — El término *católico* quiere decir universal. Conforme a su etimología *la catolicidad* es pues, la difusión de la Iglesia en todos los países delmundo. Sin embargo los teólogos distinguen con razón, entre: —1 la catolicidad de *hecho,* una catolicidad *absoluta y física* que comprende la totalidad de los hombres y —2 la catolicidad de *derecho*, una catolicidad *relativa y moral,* significando que la iglesia de Cristo está destinada a todo el mundo y se extiende a un gran número de regiones y de hombres. La *catolicidad* tiene igualmente las dos condiciones de la nota, porque es: —*a*) una *propiedad esencial*. Mientras que la ley primitiva y la ley mosaica no se dirigían más que al pueblo judío, único custodio de las promesas divinas, la ley nueva se dirige a la universalidad del linaje humano: "Id, dice Jesús a sus apóstoles, enseñad a todas las gentes"; (Mat. XVIII-19) por consiguiente toda iglesia que permanezca confinada a un territorio, que sea la iglesia de una provincia, de una nación, o de una raza, no tendrá los caracteres de la Iglesia de Cristo, puesto que El predicó su doctrina para todos, y fundó una sociedad *universal*. ¿Quiere decir esto que la iglesia de Cristo debía ser uni-

versal desde el primer momento, o que habrá de serlo algún día con una catolicidad física y absoluta? De ninguna manera: la difusión del Evangelio debía seguir una marcha progresiva cuyo plan había señalado Jesús a sus apóstoles. Les encargó en efecto de dar testimonio suyo, primero en Jerusalén, después en toda la Judea, en Samaria, y hasta los extremos de la tierra (Hechos, I-8). Y aún cuando el Evangelio hubiera penetrado hasta los confines de la tierra no resultaría tampoco una catolicidad absoluta, pues el Salvador no ha querido violentar las conciencias, ha dejado a todo hombre en libertad para entrar o no entrar en su reino, y ha predicho que no entrarían todos, pues que anuncia a sus discípulos que serán víctimas de las persecuciones;—*b*) la catolicidad es una propiedad *visible*. Comprobar la difusión de la iglesia, parece cosa bastante sencilla: sin embargo la nota de catolicidad no es siempre tan manifiesta como se podría creer, pues el número de adherentes a una sociedad, puede tener fluctuaciones según las diversas fases de su historia. Pero la catolicidad no está a merced de una variación en las cifras; aunque padezca en ciertas horas la Iglesia lamentables defecciones no por esto disminuirá su catolicidad pues basta que permanezca siempre *católica de derecho*.

351. — 4.º *La apostolicidad.* — *La apostolicidad* es la sucesión contínua y legítima del gobierno de la Iglesia a partir de los apóstoles. Para que haya apostolicidad, es necesario pues, que desde los jefes actuales de la iglesia, nos podamos remontar a los fundadores de ella es decir a los apóstoles y a Jesucristo; es necesario además que esta sucesión sea legítima, esto es, que los jefes jerárquicos se hayan sucedido conforme a las reglas establecidas, que no haya habido por consiguiente, en su acceso al gobierno, ningún vicio esencial,, capaz de invalidar su jurisdicción. La apostolicidad de régimen implica la *apostolicidad de la doctrina*. Toda vez que los jefes de la Iglesia tienen como principal misión el transmitir a los hombres el depósito de la revelación íntegra, se sigue que la apostolicidad de 'a doctrina debe fluir de la apostolicidad de gobierno como el efecto de la causa. Pero la apostolicidad de la doctrina no es una nota, por no ser propiedad visible, pues para saber si una doctrina es apostólica, es necesario averiguar de antemano quién es el que la enseña. *La apostolicidad* tiene las *dos condiciones* de la nota. Es:—*a*) una *propiedad esencial*. Habiendo establecido Cristo una jerarquía permanente, su iglesia no puede encontrarse sino allí donde los jefes sean los su-

cesores legítimos de los apóstoles; — *b*) una ***propiedad visible***. Es tan fácil comprobar el hecho de la sucesión apostólica de los papas y de los obispos, como la de los jefes de cualquier sociedad humana, por ejemplo la sucesión de los reyes de Francia.

352. — II. **Valor respectivo de las cuatro notas.** — Antes de hacer aplicación de las cuatro notas, conviene establecer su *fuerza probativa* y su ***respectivo valor***.

1.° *LA SANTIDAD* es una nota ***positiva*** de la verdadera Iglesia, porque es evidente que sólo la Iglesia que ha conservado en toda su integridad la doctrina de Cristo es capaz de producir los frutos de santidad más abundantes y mejores; por otra parte la nota de santidad, es fácilmente discernible: todo hombre sincero puede comprobar la ***transcendencia moral*** de una sociedad religiosa y reconocer que la santidad de los miembros es resultado de la santidad de los principios. Sin embargo, la santidad es un criterio de orden moral, esto es, que requiere disposiciones morales por parte del que hace aplicación de él, porque si se tiene alguna prevención contra la sociedad religiosa que estudia, es fácil detenerse con demasiada complacencia en las debilidades y defectos de esta sociedad sin conceder el lugar que corresponde a las virtudes heroicas de que tiene derecho de ufanarse. Por esta razón, la nota de santidad, aun que suficiente en sí, necesita ser completada por las otras notas.

2.° *LA UNIDAD* es una nota ***negativa;*** no tiene, pues, más que un valor de exclusión, nos permite decir que una sociedad que carezca de ella no puede ser la iglesia verdadera; no nos lleva más adelante, porque nada impide concebir, una sociedad cuyos miembros todos estén subordinados a los mismos jefes y acepten las mismas creencias sin ser por esto la iglesia verdadera.

3.° *LA CATOLICIDAD* es igualmente una nota ***negativa*** y nos permite solamente excluir cualquier sociedad que no sea relativa y moralmente universal y en consecuencia toda iglesia provincial o nacional, pero nuestra conclusión, no podría pasar de ahí; y puede suceder que una sociedad sea la más extendida y cuente con mayor número de adherentes, sin que sea necesariamente la verdadera iglesia. Sin embargo, el ***concepto de catolicidad*** es ***más extenso*** que el de ***unidad;*** una sociedad puede ser una, y no rebasar los límites de un país, mientras que la catolicidad que supone cierta universalidad implica al mismo tiempo la unidad, pues ¿qué sería la catolicidad, si la iglesia que abarca muchas regiones no fuera la misma en todas partes?

Luego una iglesia puede ser una sin ser católica, pero no puede ser católica sin ser una.

4.° *LA APOSTOLICIDAD* es una nota *positiva;* desde el momento que una iglesia puede demostrar que su jerarquía desciende de los apóstoles, por una sucesión *continua* y *legítima* hay completa certeza de que es la Iglesia verdadera. Más el punto delicado de esta nota, es probar que la sucesión ha sido siempre *legítima*, que la jurisdicción episcopal, no ha sido anulada por el cisma o la herejía, esto es por la ruptura, con la obra auténtica de Jesucristo. Pero la ruptura no será evidente, hasta que esta iglesia deje de poseer las tres notas precedentes, por tanto la apostolicidad debe ser comprobada por las otras notas, y en particular por la unidad y la catolicidad.

Conclusión. — 1. Toda iglesia que carezca de las cuatro notas o de una sóla de ellas no podrá tenerse por la iglesia verdadera.

2. La Iglesia que *posee* las cuatro notas es *necesariamente la verdadera iglesia* porque la santidad y la apostolicidad siendo notas positivas son criterios suficientes para probar la autenticidad de una iglesia, aunque como hechos dicho, no conviene aislarlas de las demás.

Art. II. — **Aplicación de las notas al Protestantismo**

353. — Dividiremos este articulo en dos párrafos; en el primero daremos algunas *nociones preliminares* sobre el protestantismo, en el segundo demostraremos *que no posee las cuatro notas de la verdadera Iglesia.*

§ 1. — Nociones preliminares sobre el Protestantismo

I. Definición. — Bajo el término general de *protestantismo* se comprende el conjunto de doctrinas y de iglesias salidas de la *reforma* del siglo XVI. La palabra *reforma* sirve también para designar el protestantismo y la razón es que sus principales jefes, Lutero y Calvino se hicieron pasar por enviados de Dios, que tenían por misión *reformar* la iglesia de Cristo, restaurar la religión del espíritu y sustituir las tinieblas del error y la corrupción de costumbres por la luz de la verdad y la pureza de la moral " Post tenebras lux".

354. — II. **Origen.** — Si se considera el protestantismo desde un punto de vista general sin detenerse en las circunstancias particulares, que produjeron conmociones en los diferentes países de Europa, se puede decir que tiene su origen en *tres órdenes de causas*: intelec-

tuales, religiosas y políticas. — *a*) *Causas intelectuales* Hay muy estrecha relación entre la reforma, movimiento religioso y el renacimiento, movimiento intelectual. Desde la última mitad del siglo XV, hasta los 20 primeros años del siglo XVI, época en que estalló el luteranismo, el renacimiento estaba en plena boga. Ahora bien, el humanismo no se señalaba únicamente por el culto de la antigüedad pagana, sino también por una reacción contra la filosofía escolástica, por sus tendencias racionalistas y una crítica independiente que se extendía a todos los dominios y contra cuyos ataques no estuvo al abrigo ni siquiera la sagrada Escritura. — *b*) *Causas religiosas.* A la independencia del espíritu correspondía una gran libertad de costumbres. Desde hacía ya algunos siglos, abusos deplorables se habían deslizado más o menos en todas partes; se notaba un rabajamiento del nivel moral en la Iglesia, que no cumplía ya sino imperfectamente su misión divina; en Alemania, de una manera señalada el alto clero, mal reclutado entre los grandes señores, poseedor de una gran parte del territorio, no soñaba sino en la dominación y para ello se servía de la Iglesia, más bien que la servía. El mal no era menor en los monosterios, y el mismo Papado, convertido en una potencia italiana, preocupado de sus intereses materiales, olvidaba con frecuencia los asuntos de la Iglesia que se habían confiado a su cargo. Indudablemente era indispensable y deseada de todos una reforma, no ya en la constitución de la Iglesia ni en su dogma, pero sí en la disciplina y en las costumbres. Esta reforma vino, pero desgraciadamente, con retraso, en el concilio de Trento, pues ya antes Lutero había desencadenado en el seno de la iglesia una verdadera revolución que no tenía el carácter de una reforma necesaria, sino que era el derrumbamiento del dogma y la ruptura de la unidad. — *c*) *Causas políticas.* Por importantes que fueran las causas intelectuales y religiosas, la reforma protestante fué, más que todo, la consecuencia de un movimiento político, nacido de la ambición de los jefes de estado que vieron en la separación de sus iglesias nacionales de la autoridad de Roma la mejor manera de acrecentar su poderío y de llegar a ser a la vez jefes espirituales y temporales de sus súbditos.

355.—III. **Las iglesias protestantes.** — El protestantismo comprende tres iglesias principales: la *luterana*, la *calvinista* y la *anglicana;* cada iglesia se subdivide a su vez en gran número de sectas.

1.° **El Luteranismo.** — A. *ORIGEN.* — De Alemania, más que de otro país cualquiera, es verdadero el afirmar que el protestantismo

tuvo por principio las tres causas señaladas arriba. Al principio del siglo XVI, estaba el ambiente preparado para facilitar la explosión de un movimiento reformador, sólo hacía falta un hombre y una ocasión para que estallara el incendio; el hombre llegó, y fué Lutero; y la ocasión, y fué la *cuestión de las indulgencias*. Martín Lutero nació en el año 1483 y murió en el 1546, en Eisleben, en Sajonia; en 1505 entró en el convento de los Agustinos de Erfurt y poco tiempo después fué profesor de teología en Wittemberg. El 1517, habiendo encargado el Papa León X a los Religiosos Dominicos la predicación de las nuevas indulgencias con el fin de recoger limosnas para la terminación de las obras de San Pedro en Roma, Lutero, molestado de que esta misión hubiera sido confiada a otra orden que la suya, comenzó a atacar los abusos, y bien pronto, el principio mismo de las indulgencias, así como su eficacia (1). Excomulgado en el año 1520, quemó la bula pontificia en la plaza pública de Wittemberg, trató al Papa de anti-Cristo y apeló a un Concilio general. Citado ante la dieta de Worns (1521) compareció en ella y rehusó someterse a la sentencia que le condenaba, y fué desterrado del imperio. Protegido por Federico de Sajonia, pasó algún tiempo oculto en el castillo de Wartburg, donde trabajó en la traducción de la Biblia en lengua vulgar. Desde el año 1522 al 26 recorrió Alemania predicando su doctrina; entretanto, en 1525, se había desposado con Catalina Bora. La reforma hizo grandes progresos en pocos años, gracias a la protección de los príncipes que aprovecharon este movimiento para rechazar la autoridad de Roma y apoderarse de los bienes de los monasterios.

356. — B. *DOCTRINA*. — *a*) La teoría luterana de la ineficacia de las indulgencias forma parte de todo un sistema cuyo punto central era la *justificación por la fe*. En el lugar de las buenas obras pone Lutero a la fe: "peca mucho y cree más", tal es la fórmula breve, la idea maestra del reformador, de la cual saldrán otros varios puntos de su doctrina como consecuencia rigurosa. Así como la justicia primitiva formaba parte de la naturaleza del primer hombre siéndole esencial, así por la culpa de Adán "el pecado viene a ser una segunda naturaleza; todo es pecado en el hombre, el hombre no es más que pecado" (2), nada puede cambiar este estado de cosas, el

(1) Lutero, en su teoría sobre la ineficacia de las buenas obras había sido precedido por Zuinglio, reformador suizo, nacido en Wildhaus (cantón de Glaris) en 1484, el cual ejerció el ministerio pastoral primeramente en Glaris en 1506, y después en Einsiedeln (1516). Al llegar a Einsiedeln había hecho desaparecer las reliquias de la abadía de Notre-Dame des Ermites declarando a los peregrinos que las prácticas religiosas eran inútiles.

(2) Véase Mr. Julien, *Bossuet et les Protestants*, cap. IV, p. 158.

hombre pecador *no tiene ya la libertad necesaria para obrar el bien* por consiguiente sus buenas obras son inútiles; el único remedio es la justificación por los méritos de Jesucristo. Pero ¿cómo podrá obtener el pecador que Dios le conceda esta gracia tan grande de imputarle los méritos de su Hijo? *Unicamente por la fe*, creyendo con todas sus fuerzas que la cosa es así. Indudablemente su alma quedará como antes, manchada por el pecado, pero recubierta como con un velo por la justicia del Redentor (1). *b*) Siendo la fe sola suficiente para la justificación, los *sacramentos y el culto* son *cosas superfluas*. Los sacramentos que Lutero reduce a tres: el bautismo, la eucaristía y la penitencia, no producen, por consiguiente, la gracia y no se requieren para la salvación; el culto de los santos debe ser suprimido, los santos deben ser imitados, pero no invocados. *c*) *No hay purgatorio.* — *d*) La única regla de fe y la única autoridad es la Escritura interpretada por la razón individual. — *e*) Pudiendo obtener todo cristiano su justificación por la fe sin la práctica de las obras y sin recurrir a los sacramentos y, recibiendo además, las luces del espíritu santo para la interpretación de las Escrituras, se sigue que la iglesia es una *sociedad invisible* que se compone solamente de los justos, donde no hay cuerpo docente, ni carácter sacerdotal, ni ordenación, pues todos los fieles son sacerdotes. Tal fué la consecuencia rigurosa que Lutero había sacado al principio de su doctrina, pero como tuvo por efecto suscitar una turba de doctores que en nombre del Espíritu Santo adelantaron las opiniones más contradictorias, Lutero se vió obligado a organizar *iglesias visibles* con la protección y bajo la dependencia del estado. En consecuencia, decretó que el ministerio de la predicación y la administración de los sacramentos sería ejercido por los elegidos del pueblo, a quienes los ancianos hubieran impuesto las manos.

357. — C. *ESTADO ACTUAL.* — El *luteranismo* se propagó rápidamente en Alemania del Norte, Dinamarca, Suecia, Noruega; enseguida posó a Inglaterra, con el anglicanismo, y también a Holanda. En nuestros tiempos penetró en América, y merced a las Misiones protestantes, hasta en los países gentiles. Sin embargo, no presenta en todas partes la misma *organización;* en Alemania la iglesia luterana *no tiene obispos*, reconoce la autoridad de los príncipes secula-

(1) La doctrina católica no niega la influencia de la fe en la justificación. Pero ella enseña que se requieren, además, otras disposiciones. Véase nuestra *Doctrina Catholique*, número 321.

res y de los consistorios, cuyos miembros principales son los mismos príncipes; en los países escandinavos se ha conservado la *jerarquía episcopal*, que está sometida a la autoridad civil; en los Estados Unidos de América los pastores son elegidos por sufragio de los fieles, y en materias de fe y disciplina obedecen a los sínodos.

258. — 2.° **El Calvinismo.** — A. *ORIGEN.* — Calvino nació en Noyon, en Picardía, el año 1509, estudió derecho en Burges, donde hizo amistad con un helenista germano, Wolmar, que le instruyó en la doctrina de Lutero. Después de haber predicado en París (1532), juzgó prudente abandonar Francia y se retiró a Strasburgo y después a Basilea, donde terminó (1536) su famosa obra de la *Institución cristiana,* en la cual expone sus ideas. Llamado a Ginebra para enseñar teología, proscrito algún tiempo y vuelto a llamar, emprendió a la vez la reforma de las costumbres, la del dogma y la del culto; al mismo tiempo perseguía con una intransigencia cruel a aquellos que se oponían a su doctrina; las más famosas víctimas de su intolerancia fueron Jacobo Gruet y sobre todo Miguel Servet, quemado en el año 1553.

359. — B. *DOCTRINA.* — Calvino reproduce aproximadamente la doctrina de Lutero. He aquí, extractados los puntos esenciales que diferencian a los dos teólogos. — *a*) *En la cuestión de la justificación,* Calvino, que enseña como Lutero la justificación por la fe sin obras, agrega dos cosas a la doctrina Luterana: la inamisibildad de la gracia y la predestinación absoluta: — 1. *Inamisibilidad de la gracia.* Calvino quizá más lógico en esto que Lutero, que no se había atrevido a sostener que una vez recibida la gracia de la justificación no puede perderse, profesa que la gracia es *inamisible;* ¿por qué Dios había de retirar al hombre la gracia de la justificación que un día le plugo concederle? Si el hombre no puede hacer nada para merecer obtenerla, tampoco podría hacer nada que mereciera perderla, puesto que está privado de libre albedrío y es por consiguiente irresponsable". El que está justificado, dice Calvino, el que recibe una vez el Espíritu Santo, está justificado y le recibe para siempre". — 2. Del principio de la inamisibilidad de la gracia procede la doctrina de la *predestinación absoluta.* En su consejo eterno, Dios a predestinado a los unos a la salvación y a los otros a la condenación. El predestinado a la gloria está designado, elegido desde toda la eternidad; la justificación se hace sin consideración a sus méritos, sin atender a las obras que pueda realizar el predestinado y tal es precisamente el punto en

que la tesis calvinista está en contradicción total con la doctrina católica (1). — *b*) Sobre el *valor de los sacramentos*, que Calvino reduce a dos: El bautismo y la eucaristía, sobre el *culto y la regla de fe*, la doctrina calvinista es casi idéntica a la luterana. — *c*) Hay algunas divergencias sobre la *constitución de la iglesia visible*. Esta, que no debe confundirse con la *iglesia invisible*, o conjunto de los predestinados, es una democracia donde los sacerdotes iguales todos, son delegados por el pueblo; pero — y este es un punto importante en que el calvinismo se separa del luteranismo — la autoridad eclesiástica es independiente del Estado, reside en un *consistorio* compuesto de seis eclesiásticos y doce laicos (2) que representan a los ancianos y diáconos de la primitva iglesia. Este sistema se llama *presbiterianismo*.

360. — C. *ESTADO ACTUAL*. — El *calvinismo* se propagó en Suiza, en Francia, en Alemania, en los Países Bajos, y en Escocia, donde dió origen a la secta de los puritanos, que por un momento puso en grave riesgo al anglicanismo. Todavía subsiste en estos mismos países y hasta ha penetrado en los Estados Unidos, donde sin embargo cuenta un número bastante restringido de fieles.

361. — 3.° **El Anglicanismo.** — A. *Origen*. — La reforma protestante estalló en Inglaterra poco tiempo después de la introducción del luteranismo en Alemania. Los historiadores ven un precursor de él, en el siglo XIV, en la persona del heresiarca Wiclef, cuya tentativa había fracasado, pero cuyas ideas dejaron en el espíritu un fermento de independencia favorable al cisma del siglo XVI. Este tuvo por autor el rey Enrique VIII que, después de haber sido defensor de la iglesia Católica, se separó de ella resentido por que no pudo obtener del Papa Clmente VII sentencia anulatoria de su matrimonio con Catalina de Aragón. En el año 1534 hizo suscribir por la asamblea del

(1) La doctrina católica también admite que ciertos hombres son *predestinados* a la gloria del cielo, al paso que otros no lo son. «Aquellos sobre los cuales ha fijado anticipadamente su mirada, dice San Pablo, los ha *predestinado* a ser conformes a la imagen de su Hijo a fin de que éste sea el primogénito entre muchos hermanos. Mas a aquellos a quienes ha predestinado también los ha llamado, y a aquellos a quienes ha llamado los ha también justificado. Y a los que él ha justificado, asimismo los ha glorificado» (Rom., VIII, 29-30).

¿El decreto de la predestinación a la gloria es *absoluto y anterior a la previsión de los méritos*, como sostienen los tomistas, o bien es *condicional*, como afirman los molinistas? El dogma católico no ha definido esta cuestión; mas lo que él afirma (y en esto difiere del calvinismo) es que el hombre posee el libre albedrío, y que el predestinado obtiene su salvación no solamente porque Dios lo quiere y le confiere su gracia, sino porque él mismo lo quiere, y porque él coopera a los auxilios de Dios y corresponde a la gracia añadiendo a la fe sus buenas obras.

(2) Conviene advertir que, desde Calvino, el *consistorio* no comprende más que eclesiásticos y depende de la autoridad civil.

clero y las dos universidades una fórmula declarando que "El Obispo de Roma no tenía en Inglaterra más autoridad y jurisdicción que cualquier otro Obispo extranjero", e hizo que admitiera esta proposición que "el rey es, después de Cristo, el único jefe de la iglesia". La Iglesia de Inglaterra, aunque separada del centro de unidad conservaba la misma doctrina que en su pasado. Pero la que fué cismática en un principio llegó a ser herética bajo Eduardo VI, el sucesor de Enrique VIII. A instigaciones de Cranmer se redactó una *profesión de fe* en 42 artículos, sacados casi enteramente de las confesiones de los reformados de Alemania (1553). Estos 42 artículos fueron retocados en el reinado de Isabel y reducidos a 39 en el año 1563.

362.—B. DOCTRINA.—Los 39 *artículos de la confesión de fe* aprobada por el Sínodo de Londres y el *libro de rezos* (Prayer book) contienen todo el anglicanismo. Nos limitaremos a indicar los puntos principales de la doctrina enseñada en los 39 artículos: 1. Los cinco primeros artículos exponen los dogmas católicos de la santísima Trinidad, Encarnación y Resurección. 2. El sexto, admite como única regla de fe la sagrada Escritura. 3. Los artículos 9-18 exponen la doctrina de la justificación por la fe sola, bastante fielmente reproducida de la doctrina de Lutero. Mas, contradiciendo a Calvino se enseña que después de la justificación es posible pecar y levantarse. 4. Los artículos 19-22 tratan de la Iglesia. La Iglesia visible es la sociedad de fieles donde se predica la palabra pura de Dios y se administran *correctamente* los sacramentos. Aunque tiene el poder de decretar los ritos y ceremonias y de decidir las controversias en materia de fe, no puede establecer nada contra la Escritura. Ninguna iglesia es infalible y menos que las otras, la de Roma, cuya doctrina (art. 22), sobre el purgatorio, las indulgencias, el culto de las imágenes y de las reliquias e invocaciones de los santos, debe rechazarse. 5. Los nueve artículos siguientes (23-31) exponen la doctrina anglicana sobre el culto y los sacramentos. No se puede ejercer ministerio en la Iglesia sin haber sido elegido por la autoridad competente. En la oración pública y en la administración de los sacramentos debe emplearse la lengua vulgar. Jesucristo ha instituído dos sacramentos: el Bautismo y la Cena, y son signos eficacec de la gracia; los otros cinco no son verdaderos sacramentos. El Bautismo es un signo de regeneración que introduce en la Iglesia, confirma la fe y aumenta la gracia. Debe conservarse el Bautismo de los niños. «La Cena del Señor, dice el artículo 28, no es solamente un signo del amor recíproco de los cristianos, sino que es, sobre todo, sacramento de nuestra redención por la muerte de Cristo. De suerte que para aquellos que toman parte en él correcta, dignamente y con fe, el pan que partimos es una comunión del cuerpo de Cristo, lo mismo que la copa de bendición es una comunión de su sangre. La transubstanciación no se puede probar por las sagradas Letras; por el contrario, repugna a los términos de la Escritura, destruye la naturaleza del sacramento y ha sido causa de muchas supersticiones. El cuerpo de Cristo se da, recibe y come en la Cena, sólo de una manera celeste y espiritual; el medio por el cual se recibe y come el cuerpo de Cristo es la fe. El sacramento de la Eucaristía no lo instituyó Cristo para que fuera conservado, transportado, elevado ni adorado.» Es necesaria la comunión, bajo las dos especies. El sacrificio de la Cruz, ha realizado la redención una vez para siempre; en consecuencia, «los sacrificios de misas», son fábulas blasfemas y perniciosas imposturas. 6. Los artículos siguientes (32-34), declaran que está permitido el matrimonio de los obispos, de los sacerdotes y de los diáconos: y que debe evitarse a los excomulgados. 7. El artículo 38 condena las doctrinas comunistas de ciertos anabaptistas, y el último, dice que el juramento es permitido por causas justas.

---

(1) El *anabaptismo* es una secta fundada en 1521 por Tomás Munzer. Los anabaptistas se llaman así porque sostienen que no se ha de bautizar a los párvulos, y en caso de bautizarles, han de ser rebautizados al llegar al uso de razón.

363. — C. *ESTADO ACTUAL.* — La profesión de fe en 39 artículos ha sido redactada especialmente para realizar la unión de la iglesia anglicana, pero aunque todos los candidatos a las órdenes han sido obligados siempre y lo son todavía a suscribirla antes de recibir el diaconado, la unión jamás se ha hecho ni en el pasado ni en el presente. Desde el tiempo de Isabel la nación está dividida en *conformistas* que seguían literalmente los ritos del Prayer-book y en no *conformistas o disidentes* que rachazaban los oranmentos y ceremonias que se usan en la iglesia católica y que prescribía el Prayer-book; inbuídos en doctrinas calvinistas veían allí una afirmación de la presencia real y del sacrificio de la misa y no querían participar en lo que consideraban como idolatría. Actualmente la iglesia anglicana se divide aun en tres partidos: la *alta* iglesia, la iglesia *baja* y la iglesia *amplia*... — *a*) La alta iglesia (*High Church*) se *considera* como una de las tres ramas de la iglesia católica, siendo las otras dos, la iglesia romana y la griega; el partido más avanzado de la *alta* iglesia, se llama *puseysmo*, porque Pusey fué uno de los más activos propagandistas del movimiento de Oxford (1), o *ritualismo*, porque este movimiento acentuándose hacia el 1850 tendía a restablecer los principales ritos de la iglesia romana, entre otros la misa y sus ceremonias, el culto de los santos, y hasta la confesión auricular; en pocas palabras, los ritualistas aceptan casi todos los dogmas católicos — menos la infalibilidad del Papa y la Inmaculada Concepción. — *b*) la *baja* iglesia (*Low Church*) que también se llama *evangélica*, tiene tendencias calvinistas y considera la constitución de la iglesia anglicana, como de origen humano y no le atribuye sino un valor muy relativo. — *c*) La iglesia *amplia* (*Broad Church*) sólo exige como dogma esencial, la fe en Cristo. Sus partidarios llevan también el nombre de *latitudinarios* y universalistas. — 1. *Latitudinarios* porque profesan una moral ancha y aun relajada que está en oposición con el fanatismo de los puritanos. — 2. *Universalistas* porque niegan la eternidad de las penas y piensan que todos los hombres un día entrarán en la bienaventuranza. A la iglesia amplia se adhieren los *socinianos* y los

(1) El *movimiento de Oxford* promovido en 1833 por un sermón de Keble, no se efectuó sin violentas protestas de la Iglesia oficial. Efectivamente, en 1843 Pusey fué suspendido del ejercicio de su ministerio. Fué entonces cuando muchos de sus amigos, entre ellos Newman y Ward, se hicieron católicos. Más tarde, en 1858, la conferencia episcopal de Lambeth prohibió la práctica de la confesión privada. En 1899, en la *segunda conferencia de Lambeth*, los arzobispos de Cantorbéry y de York prohibieron toda ceremonia que no fuera prescrita en el Prayer-book. El ritualismo sobrevivió a esta condenación, pero sus progresos fueron visiblemente amortiguados.

unitarios, que rechazan el dogma de la Trinidad y consideran a la razón como la única guía en la interpretación de las Escrituras. (1).

364. — *Advertencia.* — Cualquiera que sea la diversidad de sectas y de doctrinas cuya existencia hemos comprobado en el seno de la iglesia reformada, se pueden clasificar los protestantes en dos grupos: *conservadores y liberales.* — *a*) Los protestantes *conservadores* u *ortodoxos,* son aquellos que más se aproximan a la ortodoxia católica, conservan la mayor parte de los dogmas revelados, pero rechazan la constitución de la Iglesia tal como la hemos descrito en el capítulo precedente. — *b*) Los protestantes *liberales* en nada difieren de los racionalistas: discípulos de Kant, que proclama la autonomía de la razón, rechazan todo elemento sobrenatural y todo dogma revelado. Esto no obstante, algunos siguiendo a Schleiermacher († 1834) y de Rittschl († 1889) se esfuerzan en llenar las lagunas de la razón, por una especie de sentido religioso, de disposición moral que nos permiten llegar a lo infinito y reconocer lo que hay de inspirado en la sagrada Escritura.

§ 2. — El protestantismo no tiene las notas de verdadera Iglesia

365. — El estudio que precede aun que sucinto, nos permitirá aplicar rápidamente al protestantismo las notas de la verdadera Iglesia para demostrar que él no las posee.

1.° **El protestantismo no tiene la santidad.** — *a*) El protestantismo no es *santo en sus principios.* Las doctrinas fundamentales del luteranismo y del calvinismo: la justificación por la fe, la inutilidad de las buenas obras, la negación de la libertad, la predestinación absoluta, son la ruína de los principios morales: Porque si en efecto la fe sola justifica, si no se requieren las buenas obras y no pueden reque-

(1) Además de estas Iglesias, podríamos todavía mencionar otras muchas sectas independientes: a) los *Congregacionistas*, que rechazan la autoridad de los Obispos y de los Sínodos, y sostienen que cada Iglesia local es autónoma y no depende más que de ella misma. Esta secta, poco numerosa, se halla especialmente en los Estados Unidos: b) los *Baptistas,* que sostienen que el Bautismo de los párvulos es inválido y que los adultos pueden recibir el Bautismo únicamente por inmersión; esta secta se halla en Inglaterra y en los Estados Unidos; c) los *Metodistas* o *Wesleyanos* (del nombre de su fundador Wesley), que se conforman con las enseñanzas de la Iglesia anglicana, salvo en lo que se refiere a la doctrina de la justificación, y que han establecido sus asociaciones con el fin de provocar una *renovación* de la fe y convertir los corazones por medio de conmovedoras y persuasivas predicaciones. Esta secta cuenta aproximadamente con unos 20 millones de fieles repartidos casi por toda Iglaterra y sus colonias y también los hay en los Estados Unidos; d) el *Ejército de la Salvación*, que posee una organización militar y que, más aun que los Metodistas, procura conmover el alma y excitar el entusiasmo por medio de predicaciones sentimentales y afectivas.

rirse, puesto que el hombre carece de libertad, si los predestinados pueden cometer toda suerte de crímenes, con tal que tengan fe, si la justificación no puede perderse, ya no habrá distinción entre el vicio y la virtud, el hombre es irresponsable, Dios es el que "obra en nosotros el mal y el bien", como escribe Lutero en su libro "*De servo arbitrio*" y lo mismo que nos salva, sin mérito de nuestra parte, también nos condena sin que tengamos culpa". Como consecuencia de estos principios Lutero y Calvino han rechazado por inútiles y contrarias a la naturaleza la penitencia, la abnegación, los consejos evangélicos, suprimiendo asi los medios más poderosos de santificación y cegando la fuente de las virtudes superiores y heroicas;—*b*) el protestantismo no es *santo en sus miembros*.—1 Notemos primeramente que el protestantismo no podría invocar la *santidad de sus fundadores;* porque ni Lutero ni Calvino ni Enrique VIII fueron ciertamente modelos de virtud; ¿se atrevería alguien a afirmar que practicaron al menos las virtudes comunes? Aunque a decir verdad, un protestante difícilmente podría reprochar a Lutero su orgullo y sensualidad, a Calvino su espíritu vengativo y cruel, a Enrique VIII sus adulterios y sus liviandades, ¿pues no obraban ellos en conformidad con su doctrina. "Pecca fortiter et crede fortius"? Desde el momento que un hombre es sincero en sus ideas y pone su conducta de acuerdo con ellas, ¿de qué se le puede vituperar? De nada aparentemente, a no ser de profesar principios perniciosos y destructores de la moral.—2 El protestantismo que no es santo en sus fundadores, lo es en los demás *miembros?* Ciertamente es cosa muy delicada el establecer un paralelo entre la suma de virtudes que se encuentran en las dos sociedades sino rivales al menos divergentes. Nosotros concederemos de buen grado que hay entre los protestantes un nivel moral bastante alto, y que se encuentran entre ellos virtudes superiores, y a veces heroicas; vemos en nuestros días algunas sectas protestantes que predican la práctica de obras supererogatorias y renuevan la vida religiosa (1); pero si la cosa es así—y se nos hará la justicia de creer que así lo reconocemos—es por una falta de lógica porque los protestantes no ponen en práctica los principios de sus fundadores, y esto nos basta para condenar el sistema y la iglesia que lo profesa.

366. — 2.° *El protestantismo no posee la unidad.* — Hemos definido la unidad "la subordinación de todos los fieles a la misma jerar-

(1) Así existen en Alemania congregaciones de diaconisas, y también en Inglaterra, monasterios constituídos por otra parte, según el modelo del Catolicismo romano

quía y al mismo magisterio docente; (349) ¿cómo poseería el protestantismo esta nota no siendo más que un conglomerado de sectas incoherentes? Sin embargo, bajo un cierto punto de vista se puede clasificar haciendo de él dos grupos: las iglesias no episcopalianas y las iglesias episcopalianas. — *a*) Por lo que concierne a las *iglesias no episcopalianas* es evidente que no existe en ellas subordinación de los fieles a una misma jerarquía, pues no tienen jerarquía; ministros y fieles se hallan en un pie de igualdad. Ya no hay, por consiguiente, posibilidad de asegurar la unidad en el culto y la disciplina y mucho menos en la fe.—*b*) Las *iglesias episcopalianas*, que reconocen una autoridad constituída, pueden obtener en la práctica una unidad, pero nada más que aparente y superficial, pues que se opone a la teoría del libre examen, que es siempre uno de los principios esenciales de la doctrina protestante. No hace falta añadir que, si no hay unidad de régimen, mucho menos puede haber unidad de fe. Los mismos jefes no se ponen de acuerdo. Calvino toma sin duda la doctrina de Lutero, pero la modifica en puntos esenciales; (núm. 359) los anglicanos se apropian las doctrinas de Lutero y de Calvino, pero conservan el episcopado que rechazaron los dos jefes de la herejía protestante. Y, a pesar de la conservación del episcopado y con ella la de una jerarquía capaz de producir la unidad ¡cuántas variaciones, cuántas luchas y divergencias en el seno del anglicanismo! Cuando la Alta iglesia se aproxima al catolicismo hasta el punto de dar la sensación de confundirse con él en el terreno de la doctrina y del culto, (1), la iglesia Amplia se dirige al extremo opuesto, cayendo en el racionalismo y en la incredulidad.

367. — 3.° *El protestantismo no tiene la catolicidad.* — Hemos dicho que la catolicidad implica la unidad; (352) donde no hay unidad no puede darse la catolicidad.

a) Las *iglesias no episcopalianas* tienen tantas sectas como se quiera, no hay ninguna manera de enlazarlas.—*b*) Las *iglesias episcopalianas* tienen un dominio menos restringido, más por el hecho de

(1) Muchos *ritualistas* que comprenden la necesidad de un centro para asegurar la unidad, no dudan en volverse hacia Roma, como único centro indicado, según manifestación de Halifax, presidente de una asociación ritualista: «En otro tiempo, dice él en un discurso pronunciado en Bristol el día 14 de febrero de 1895, no había más que una Iglesia, y de esta Iglesia y de esta unidad Roma era el símbolo y el centro... La belleza del espectáculo que ofrecería la Iglesia de Occidente reunida nuevamente, la desaparición del cisma y la paz señoreando de nuevo a todos sus miembros, deben hacer desear a todos el día en que la Iglesia de Inglaterra, nuestra propia Iglesia, quetanto amamos, sea unida otra vez por los lazos de una comunión visible con la Santa Sede y con todas las Iglesias de Occidente.»

reconocer al jefe del estado como autoridad suprema no pueden rebasar los límites de un país. Así tenemos las iglesias luteranas de Suecia, de Noruega y de Dinamarca, y la iglesia anglicana circunscrita a regiones de dominio o de influencia Británica. Podemos, pues, concluir que el protestantismo no tiene:—1 ni la *catolicidad de hecho* que comprende la totalidad de los hombres;—2 ni la *catolicidad de derecho.* Ninguna de las fracciones del protestantismo ni el total de las sectas reunidas cuenta un número de adherentes igual al de fieles de la iglesia Romana, y aunque la hipótesis contraria fuera verdadera no podría el protestantismo reivindicar la catolicidad relativa pues no hay en él *difusión de la misma sociedad visible.*

368. — 4.° *El protestantismo no tiene la apostolicidad.* — *a*) *En derecho* y no teniendo en cuenta más que los principios del protestantismo, la cuestión de la apostolicidad ni siquiera se plantea, pues los teólogos protestantes están unánimes en declarar que la iglesia es invisible, que Jesucristo no ha constituido ninguna jerarquía perpétua y que la autoridad que puede existir en la iglesia visible es de origen humano.—*b*) *De hecho* las iglesias no *episcopalianas,* como no tienen obispos, no pueden pensar en establecer una sucesión apostólica ni en mostrar que sus pastores son de origen apostólico. Pero el caso no es el mismo en las iglesias *episcopalianas;* éstas poseen una serie no interrumpida de obispos; el problema que se propone es saber si la *sucesión es legitima.* Para que una sucesión sea legitima es necesario que el titular que ocupa el puesto de otro titular llegue al poder en nombre del *mismo principio.* Ahora bien los obispos de la reforma no han llegado al poder en virtud del mismo principio que los obispos anteriores pues éstos apoyaban su autoridad en el título que reivindicaban de sucesores de los apóstoles y por la potestad conferida por Jesucristo a su Iglesia mientras que aquéllos no ejercen el episcopado sino a título de delegados del rey y del parlamento. Hay, por consiguiente, solución de continuidad entre la jerarquía anterior a la reforma y la jerarquía posterior, la sucesión apostólica ha sido cerrada por la iglesia protestante en el siglo XVI: existe si una sucesión, pero irregular, *no hay una sucesión apostólica.*

Art. III. — Aplicación de las notas a la iglesia griega

Este artículo como el precedente estará dividido en dos párrafos; en el primero daremos algunas *nociones preliminares* sobre la iglesia

griega, en el segundo demostraremos que *no tiene las notas de verdadera iglesia.*

§ I. — Nociones preliminares sobre la iglesia griega

369. — I. *Definición.* — Con el nombre de iglesia griega comprendemos todas las iglesias que, a consecuencia del cisma iniciado por Focio en el siglo IX y consumado por Miguel Cerulario en el siglo XI se han separado definitivamente de Roma. Estas iglesias que los católicos designan con el nombre de "*iglesia cismática griega*" y que ellas mismas se intitulan "*iglesia ortodoxa*" llevan también los nombres de iglesia *oriental,* iglesia *greco-rusa* o *greco-eslava,* iglesias *auto-céfalas* o independientes. Nacidas del cisma de Focio se podrían llamar, con más razón, *iglesias focianas.*

370. — II. *El cisma griego.* — A. *SUS CAUSAS.* — Comúnmente se atribuye el *origen* del cisma griego a múltiples causas y entre las principales unas son de orden general, y otras de orden particular; —*a*) *causa general.*—Los historiadores ven en el antagonismo de raza, entre los orientales y occidentales una de las más importantes causas que prepararon el cisma griego; la sujeción a un mismo poder civil y a una misma autoridad religiosa ocasionando frecuentes contactos entre los dos pueblos no había hecho más que avivar su antipatía recíproca en vez de atenuarla.

b) *Causas particulares.* — Entre las causas particulares sólo señalaremos aquí las dos principales a saber: la ingerencia del poder civil en los asuntos religiosos y la ambición de los obispos de Constantinopla.

I. *Ingerencia del poder civil.* — Por extraño que esto pueda parecer, hay que buscar el *germen* del cisma griego en la misma conversión de Constantino. Y es que el paso de una religión a otra, sobre todo cuando es determinada para el sentimiento y, a fortiori, por el interés político, no lleva consigo la evolución de las ideas; y por esto los emperadores paganos, aun adhiriéndose a la nueva doctrina, guardaban en el fondo de sí mismos y, casi inconscientemente, los prejuicios, los hábitos y las costumbres de su pasado. Pero precisamente era idea pagana que los poderes civil y espiritual debían residir en la misma mano o por lo menos que el poder espiritual estaba enteramente subordinado al poder civil. Partiendo de este principio, los emperadores se hicieron a la vez protectores y dueños del cristianismo. No atreviéndose a pretender desempeñar el oficio de Papa, Constantino tomó

el título de "obispo de afuera", se atribuyó funciones que hubieran debido estar reservadas a la autoridad religiosa, tales como convocar, presidir, y confirmar los concilios, perseguir a los herejes y vigilar las elecciones episcopales; con esto se comprenderá la influencia que podían tener los emperadores ya para la unión, ya para el cisma.

2. *Ambición de los Obispos de Constantinopla.* — Cuando el emperador Constantino, después de su victoria sobre Licinio (323) trasladó su corte, de Roma a Bizancio, que desde entonces se llamó Constantinopla, la ambición de los obispos de la nueva residencia imperial llegó a no conocer límites. Ya en el 381 el canon 3 del *concilio de Constantinopla* decretaba que "el obispo de Constantinopla debía tener la preeminencia de honor después del obispo de Roma, porque Constantinopla era la nueva Roma". Más tarde (451) el canon 28 del *concilio de Calcedonia* afirmaba nuevamente el mismo principio, proclamando que "con razón los Padres habían concedido la preeminencia a la sede de la antigua Roma, porque ésta era la ciudad imperial". Los Papas no dejaron de protestar, no absolutamente contra la pretensión de los Obispos de Constantinopla a cierta preeminencia, sino contra el principio invocado, pues como observaba el Papa S. León, no es la importancia de una ciudad lo que eleva la categoría de una Iglesia sino su origen apostólico, esto es, su fundación por los apóstoles. Por lo demás, si se hubiera aplicado rigurosamente tal principio, Roma no podría ya conservar el primer lugar, desde el día en que, efecto de la invasión de los bárbaros, había perdido su Senado y sus emperadores. Más, a pesar de la resistencia de los Papas, el canon 28 del Concilio de Calcedonia fué sancionado por la autoridad civil y por el concilio *in Trullo* (1) en el año 692. En conformidad con el principio establecido, los obispos de Constantinopla tomaron primeramente el título de patriarcas, después se arrogaron potestad sobre todos los obispos de Oriente; al fin del siglo VI, Juan IV, el Ayunador se adjudicó el título de patriarca ecuménico. Los patriarcas sostenidos constantemente por los emperadores se condujeron como verdaderos papas del Oriente y bien pronto se declararon rivales del Obispo de Roma.

371. B. *SUS AUTORES.* — Preparado por muchos siglos de dis-

(1) El concilio de *Trullo* es llamado así porque tuvo lugar en una sala del palacio de los emperadores de Constantinopla, conocida con el nombre de *Trullus* o *Trullum*, palabra que significa cúpula. Este concilio se llama también *quinisexto* (de las palabras latinas *quini* y *sextus*), porque tuvo por objeto completar los concilios quinto y sexto ecuménicos, sobre las cuestiones de disciplina.

cordias, el cisma tuvo por autores a dos célebres patriarcas: Focio y Miguel Cerulario.

a) Focio. — Llamado a reemplazar al patriarca Ignacio que el regente Bardas había deportado a la isla de Terebinto, Focio, seglar aún, pero rápidamente investido de la dignidad del Orden y consagrado por un obispo interdicto, Gregorio Asbesta, tomaba posesión de una sede que no estaba vacante y de la cual su predecesor no quería dejarse desposeer por la fuerza. Aunque su promoción por este hecho, era enteramente nula, Focio hizo esfuerzos para que el papa la confirmara, y no habiendo podido obtener su pretensión, con extrema habilidad, hizo que la dificultad cambiara de rumbo. En vez de atacar de frente la autoridad pontificia y combatir cara a cara el primado de Roma, entonces bien asentado para que nadie lo pusiera seriamente en litigio, llevó la cuestión a otro terreno, diciendo que los Papas eran herejes porque habían admitido la adición de la palabra *Filioque* al símbolo de Nicea.

b) Miguel Cerulario. — La controversia sobre la palabra *Filioque* dejaba a los espíritus demasiado indiferentes para ocasionar una ruptura completa y definitiva entre los Orientales y los Occidentales. Así, muerto Focio, la reconciliación fué muy fácil y la concordia, más o menos firme pudo durar hasta el 1054, época en que Miguel Cerulario consumó el cisma. Hombre de ambición desmesurada y de energía poco común aspiró desde que ocupó la sede patriarcal (1043) a concentrar en sus manos todos los poderes, o mejor, a someter a su autoridad suprema al papa y al mismo emperador. Dejando a un lado la cuestión doctrinal del *Filioque*, que interesaba poco, llevó la discusión a un terreno capaz de apasionar la muchedumbre de los fieles y levantarla contra el papa y la Iglesia latina. Para ello fingió ignorar la primacía del Obispo de Roma y acusó a los latinos de judaizar, alegando que usaban el pan ázimo como materia de la Eucaristía y ayunaban el día de sábado. Después, conformando sus obras con sus palabras obligó a los sacerdotes y a los monjes latinos a seguir las costumbres griegas y, ante la negativa de aquéllos los excomulgó y cerró sus iglesias. Entonces intervino el papa León IX. Con gran destreza restituyó la cuestión a su verdadero terreno, el del primado del Obispo de Roma. Para llegar a un acuerdo envió legados con la misión de tratar con Miguel Cerulario. No habiendo sido posible la concordia, los legados, antes de partir, depositaron sobre el altar de Sta. Sofía una bula de excomunión contra Miguel Cerulario y sus

secuaces (1054). Por desgracia, la excomunión no hizo más que acelerar el triunfo de M. Cerulario; pues éste reunió un Sínodo de doce metropolitanos y de dos arzobispos que, a su vez, excomulgaron a los occidentales so pretexto que estos últimos habían agregado la partícula *Filioque* al Símbolo, que enseñaban que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, y que usaban el pan ázimo para la Eucaristía.

372. — III. *Doctrina.* — Vamos a indicar los puntos esenciales que diferencian a la Iglesia griega de la Iglesia romana.

A. *EN EL DOGMA*, todos los teólogos de la Iglesia griega reconocen como regla de fe las definiciones de los siete primeros concilios ecuménicos, el último de los cuales tuvo lugar en Nicea, el año 787. —*a*) La Iglesia griega está de acuerdo con la Iglesia romana en los misterios de la *Trinidad, Encarnación, Redención,* en los *siete Sacramentos,* salvo algunos detalles que más adelante señalaremos, en el *culto* de la *Santísima Virgen,* de los *santos* y de las *imágenes.* — *b*) No admite el dogma de la *Concepción Inmaculada;* profesa que la Santísima Virgen nació con el pecado original y no se vió libre de él hasta el día de la Anunciación. — *c*) Rechaza el dogma del *Purgatorio.* Los que llevan algunas culpas que expiar pasan por el infierno, de donde los saca la misericordia divina y los sufragios: sacrificio de la misa, oraciones y obras buenas de los vivos. — *d*) Aunque reconocen la existencia de los siete Sacramentos, tienen los cismáticos griegos, en muchos puntos, una doctrina opuesta a la católica; así enseñan la *necesidad* de la *rebaptización* cuando el bautismo ha sido administrado por los heterodoxos. Igualmente repiten la Confirmación a los fieles que han apostatado, pero no están, entre sí, de acuerdo sobre los casos a que se extiende la apostasía. Para la Iglesia *rusa,* son apóstatas aquellos que han pasado del Cristianismo al judaísmo, al mahometismo o al paganismo; para la Iglesia del *Fanar* (1), son también apóstatas, aquellos que han pasado al catolicismo. A propósito del *Sacramento de la Penitencia,* los griegos pretenden que la absolución perdona no sólo la pena eterna, sino la temporal también, de suerte que la penitencia impuesta por el confesor tiene únicamente caracter medicinal; y que las indulgencias no tienen razón de ser y hasta perjudican, pues son causa de relajamiento en la vida cristiana. La *extrema-unción,* según la Iglesia griega propiamente dicha,

(1) La iglesia de *Phanar*, o fanaroita, designa el patriarcado griego. *Phanar* es el nombre de un barrio de Constantinopla.

debe administrarse aun a las personas sanas para prepararles a la comunión; y según la Iglesia rusa no se debe administrar sino a los enfermos graves. El *Orden* no imprime carácter indeleble; así la deposición priva de todo carácter sacerdotal y los clérigos depuestos no pueden ya ejercer *válidamente* ninguna función eclesiástica. Según los teólogos de la iglesia ortodoxa, el consentimiento mutuo de los esposos es la materia del sacramento del matrimonio, mientras que la bendición del sacerdote es la forma; el sacerdote es, pues, ministro del sacramento. El derecho canónico oriental admite también numerosos casos de ruptura del vínculo del matrimonio. — *e*) Sobre *la cuestión de la Iglesia.* Los teólogos griegos consideran a la verdadera Iglesia como un conglomerado de Iglesias nacionales autónomas que reconocen a Jesucristo como jefe único. Los obispos, como los apóstoles son iguales en *derecho;* pero de hecho y por institución eclesiástica, los obispos están sometidos a los metropolitanos, y éstos a los patriarcas. No hay que hablar de primacía: San Pedro recibió del Señor una simple *presidencia de honor,* que fué transmitida, primero al obispo de Roma, después al de Constantinopla. La Iglesia docente es *infalible,* pero el *sujeto* de la infalibilidad es solamente el *cuerpo* episcopal, tomado en su conjunto.

B. *DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA DISCIPLINA Y DE LA LITURGIA,* hay entre las Iglesias griega y romana muchas divergencias. He aquí las principales: — *a*) Hemos dicho que la Iglesia griega admite el matrimonio de los sacerdotes; sin embargo, los obispos se eligen siempre de entre los sacerdotes celibatarios. — *b*) Los griegos observan rigurosos ayunos en la Cuaresma y antes de las fiestas principales. — *c*) La Iglesia griega confiere el bautismo por *inmersión* y no admite la validez del bautismo por *infusión;* rechaza *el empleo del pan ázimo* en la consagración de la Eucaristía y la comunión de los seglares bajo una sóla especie, y da la comunión a los niños aunque no tengan uso de razón. Los cismáticos condenan la celebración de misas rezadas, y enseñan que el cambio del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo se produce en el momento de la *epiclesis* o invocación al Espíritu Santo que se hace después de las palabras de la institución; además siguen, en gran parte, los ritos y ceremonias de la antigua liturgia oriental establecida en el IV y V siglos.

373. — IV **Estado actual.** — El cisma griego se ha propagado por Turquía Europea, Grecia, las islas del Archipiélago, Rusia, en parte de Polonia, Hungría y en el Asia Menor.

Habida consideración de la lengua litúrgica, la Iglesia griega se divide en cuatro grupos: — *a*) el *grupo griego* puro, con tres centros autónomos: el patriarca de Constantinopla, la Iglesia del reino helénico y el arzobispado de Chipre; — *b*) el *grupo greco-árabe*, con los patriarcados de Antioquia, Jerusalén, Alejandría y el arzobispado del Sinaí; — *c*) el *grupo eslavo* con la Iglesia rusa y sus 75 millones de fieles, la Iglesia búlgara, y la iglesia serbia que tienen a su cabeza un sínodo de Obispos presidido por el arzobispo de Belgrado; — *d*) el *grupo rumano* con ocho obispos, dos de los cuales el de Bucarest y el de Jassy, llevan el título de metropolitanos, y la Iglesia rumana de Transilvania. Total: 110 millones de ortodoxos.

A partir de la ruptura provocada por Miguel Cerulario se han hecho numerosas tentativas para volver a la Iglesia griega al seno de la Iglesia católica. Entre el siglo XI y XV no fueron menos de veinte, que no tuvieron éxito. A pesar de los fracasos, Gregorio XIII, en el siglo XVI, lo intentó nuevamente; para ello fundó en Roma el colegio griego de San Atanasio, destinado a formar un clero griego católico. En el siglo XVII, Gregorio XV creó la *Sagrada Congregación de la Propaganda* para que se interesase por las Iglesias separadas. En el siglo XIX, Pío nono en 1848 y 1870, León XIII en 1894, hicieron a la Iglesia cismática fervorosos llamamientos, que no fueron escuchados. En el siglo XX, la misión de S. C. de la propaganda fué encargada por Benedicto XV a una nueva Congregación: la S. C. de las Iglesias Orientales (n. 406).

"Ya no es con Roma sino con la Iglesia Protestante con la que desde el siglo XVI han comenzado los griegos sus eternos ensayos de unión que nada consiguen... En la primera mitad del siglo XVII, el calvinismo estuvo a punto de implantarse en la gran Iglesia por las gestiones de Cirilo Lucar, y al principio del siglo XVIII, la secta anglicana de *No-juradores* (1) intentó en balde una aproximación entre la Iglesia fanariota y la rusa. Desde el 1867 se han renovado las relaciones amistosas, precursoras de la unión entre los anglicanos y *ortodoxos*, a los cuales han venido a agregarse, y no seguramente para

(1) Cuando Jorge I, elector de Hannover y sucesor de Ana Stuart, subió al trono de Inglaterra en 1714, muchos miembros del clero se negaron a prestar juramento a la nueva dinastía; por este motivo fueron llamados *nojuradores*.

aumentar la armonía, los Viejos-Católicos (1) de Döllinger, Herzog y Michaud (2)".

Los transtornos actuales de Rusia, la grave crisis del bolchevismo que hace vacilar la sociedad hasta en sus cimientos, no son muy favorables para hacer pronósticos sobre el porvenir religioso de estos populosos países. Tal vez la gran prueba de la hora presente sea el camino por donde la Providencia se propone volver a las ovejas descarriadas al redil de la ortodoxia verdadera.

374. *Observaciones.* — 1. Además de la Iglesia griega de que únicamente hemos tratado hasta aquí, las *Iglesias separadas de Oriente* comprenden: — 1) la Iglesia *copta* (alto y medio Egipto), dirigida por el patriarca de Alejandría y el metropolitano de Abisinia; — 2) la Iglesia *armenia*, gobernada por patriarcas y obispos; — 3) la Iglesia *caldea* (Mesopotamia); y — 4) la Iglesia *jacobita* (Siria y Mesopotamia). Estas diferentes Iglesias, de importancia mínima, pues juntas no cuentan más que algunos millones de fieles, siguen ya la herejía de Nestorio, que negaba la unidad de persona en Jesucristo, ya la de Eutiques, que negaba la dualidad de naturalezas.

2. Aunque los esfuerzos de los Papas hayan sido infructuosos respecto de las muchedumbres de las iglesias separadas, han conseguido, sin embargo, que entren en la unidad católica algunos grupos que se designan con el nombre de *Uniatas* (3). Se llama, pues *uniatas* a las comunidades de griegos, de monofisitas y de nestorianos que han reconocido y aceptado la supremacía del Papa. Hay entre ellos *griegos-unidos, caldeos-unidos, coptos-unidos*, etc. La Santa Sede les permite conservar sus liturgias nacionales, y su disciplina que, entre otras reglas, autoriza el matrimonio de los sacerdotes.

§ 2. — La Iglesia griega no tiene las notas de verdadera Iglesia

375. — En la aplicación de las notas a la Iglesia griega distan mucho de estar acordes los apologistas católicos: — *a*) Unos (P. Pal-

(1) Los llamados *Viejos-Católicos* son los disidentes de Alemania y de Suiza, que rechazaron las decisiones del Concilio Vaticano (1870), sobre la infalibilidad del papa y formaron una Iglesia particular que pretendía seguir la fe de la Iglesia primitiva. Sus adeptos, que llegaban a unos 30.000 al principio, posteriormente han hecho unos pocos prosélitos en Alemania y en Austria.

(2) M. Jugie, art. *Grecque (Eglise)*. Dict. d'Alès. Las dos notas precedentes no forman parte del texto citado.

(3) El movimiento de conversión al catolicismo se acentuó después de la guerra de Manchuria, cuando publicó el Czar Nicolás II, un edicto de tolerancia por el cual se perrancia por el cual se permitía a los rusos el pasar de la religión ortodoxa a otra confesión cristiana.

mieri, P. Urbano) juzgando que la Iglesia griega no está totalmente desprovista de las cuatro notas, opinan que la demostración de la verdadera Iglesia se hace mejor por argumentos directos que establecen la institución divina de la primacía romana (*V. C. precedente*). — *b*) Otros, por el contrario, creen que la iglesia griega no tiene las cuatro notas, y que a la demostración de la verdadera Iglesia puede llegarse por este camino. La manera de ver de estos últimos es la que vamos a exponer.

1.° **La Iglesia griega no posee la santidad.** — *a*) La Iglesia griega indudablemente tiene la *santidad de los principios,* pues que ha conservado al menos los puntos esenciales de la doctrina y de las instituciones de la primitiva Iglesia. — *b*) Pero, santa en sus principios la Iglesia griega ¿lo es también en sus miembros? No lo es, con seguridad, en *sus fundadores*: Focio y M. Cerulario se han distinguido más por su ambición que por sus virtudes y su piedad. En cuanto a la santidad de los *otros miembros,* no podemos decir que brille entre ellos con un resplandor muy vivo. Aun existiendo las órdenes religiosas; las obras de apostolado y de caridad son poco frecuentes. Es verdad que las Iglesias orientales han canonizado a cierto número de sus fieles, pero sus procesos de canonización no implican una investigación rigurosa sobre la heroicidad de virtudes y no requieren ningún milagro propiamente dicho: la encuesta se refiere a ciertos signos exteriores, tales como el estado de conservación del cadáver; y aunque se diese algún milagro auténtico, haría falta probar que ha sido hecho no únicamente para recompensar los méritos y la santa vida de los hombres virtuosos, sino para probar la verdad de su doctrina.

376. — 2.° **La Iglesia griega no tiene la unidad.** — La *unidad,* esto es, como expusimos arriba (N.° 349), la subordinación de todos los fieles a una autoridad suprema y a un magisterio; no es posible en la Iglesia griega. Ciertamente los cismáticos profesan que la autoridad infalible pertenece al concilio ecuménico; pero este es un órgano que permanece atrofiado desde el siglo VIII. Y ahora si se tratara de congregar a todos los obispos orientales pertenecientes a los diversos grupos que hemos señalado, se vería qeu la cosa era irrealizable. ¡Cuánto más lo sería si quisieran conseguir la adhesión de los occidentales: iglesia latina y confesiones protestantes!

377. — 3.° **La Iglesia griega no tiene la catolicidad.** — No tiene: — *a*) *la catolicidad de hecho,* esto es evidente; — *b*) *ni la de derecho.*

Cada grupo de la Iglesia griega constituye una confesión independiente que no traspasa las fronteras de su territorio; ningún lazo de unión existe entre las diferentes Iglesias autocéfalas, y la Iglesia rusa que aventaja mucho a las otras por el número de fieles, es una Iglesia nacional administrada por el Santo-Sinodo y que hasta ahora poco. estaba enteramente sometida a la autoridad del czar. La Iglesia de Grecia está igualmente separada del patriarcado de Constantinopla; de suerte que la ambición de los obispos de Constantinopla no ha conseguido más que el fraccionamiento de iglesias que, no sólo están separadas de Roma, sino entre sí, no conservando ningún lazo recíproco de unión. Y aún cuando todas estas Iglesias formaran una sola, aún no tendrían la catolicidad relativa y moral, pues están confinadas al Oriente.

378. — 4.° **La Iglesia griega no tiene la apostolicidad.** — Aparentemente posee la Iglesia griega una sucesión continua en su gobierno. En la Iglesia rusa en particular, los obispos ejercen a *título de sucesores de los apóstoles.* Se trata, pues, de averiguar si el título es auténtico, si esta continuidad material, cuya existencia comprobamos, es al mismo tiempo una *sucesión legítima.* Luego, hace falta que la nota de apostolicidad esté garantizada por las otras notas y especialmente por la de unidad y catolicidad. Pero estas no las tiene, como acabamos de ver; por tanto, podemos concluir que no tiene tampoco aquella; y que su apostolicidad, materialmente continua, no es una legítima sucesión; si tiene, pues, la potestad de orden, el poder de jurisdicción lo ha perdido.

Art. IV. — Aplicación de las notas a la Iglesia romana

379. — La *Iglesia romana,* llamada así porque reconoce como jefe supremo al Obispo de Roma , esto es, al Papa, tiene las cuatro notas de la verdadera Iglesia

1.° **La Iglesia romana posee la nota de la santidad.** — *a*) *Es santa en sus principios.* Y puesto que hacemos *aplicación comparativa* de las notas de verdadera Iglesia a las diversas confesiones cristianas, sería ocasión de ordenar paralelamente todos los puntos de doctrina sobre los cuales están en divergencia el protestantismo y el cisma griego, con la Iglesia católica. Pero este trabajo ya se hizo anteriormente, no tenemos por qué entretenernos. Recordaremos, sin embargo, que al revés del protestantismo, la Iglesia romana enseña que, para la justificación hace falta no sólo la fe, sino también la práctica de

buenas obras. Por lo demás, no se limita a exigir del conjunto de sus fieles la guarda de los mandamientos y la práctica de las virtudes comunes, su ideal es más alto: recomienda las virtudes superiores y aún las heroicas. En todos los tiempos ha favorecido la institución de muchas órdenes religiosas, donde las almas selectas tienden, por la contemplación, por las obras de caridad y por la práctica de los consejos evangélicos, al más alto grado del amor de Dios a lo que se apellida "*Perfección cristiana*" (1).—*b*) Es *santa en sus miembros.* Lejos de nosotros el pretender que todo es perfecto en la Iglesia católica, que jamás han existido debilidades en su seno, y que su historia conserva inmaculadas todas sus páginas. Nosotros ya hemos confesado lo contrario (N.° 354). No tenemos reparo en reconocer que la santidad de la doctrina no produce siempre la santidad de los individuos. Si hubo épocas en que el clero — sacerdotes, obispos y hasta los mismos Papas — igual que los simples fieles no acomodaron sus costumbres al ideal de Cristo ¿qué podemos inferir de esto, sino que los instrumentos de que Dios se vale, continúan siendo instrumentos humanos y que si la Iglesia es indefectible, a pesar de la flaqueza de tales instrumentos, es por qué es divina? Pero una crítica que aspire a la imparcialidad no debe arredrarse por esto. No se juzga equitativamente a una sociedad si no se la *considera en conjunto* y en todo el *recorrido de su existencia.* Pero todo hombre de buena fe tiene que advertir que ha habido siempre en la Iglesia y aún en las épocas más tormentosas de su historia, una rica floración de santos. Para convencerse, basta abrir el Martirologio. Allí concurren los nombres más ilustres y más diversos: los nombres de los ascetas que, renunciando a todos los bienes terrenales, se consagraron a la vida contemplativa o a las obras de caridad, al lado del de los seglares--pues las virtudes heroicas no son privilegio exclusivo de un género de vida — que han llevado en el siglo una vida santa y austera para poner en práctica la doctrina de la Iglesia y para obedecer al llamamiento de Cristo.

380. — 2.° **La Iglesia romana posee la unidad.** — La Iglesia romana es *una*: — *a*) en su *gobierno.* Aunque haya numerosas iglesias locales que gozan de cierta autonomía, la unidad de estos grupos está asegurada por la obediencia de los fieles a los obispos, y de los obispos al Papa; — *b*) *en su fe.* De la unidad de gobierno se deriva la unidad de fe, porque es uno de los principios mejor observados del

(1) Véase nuestra *Doctrine Catholique*, núm. 306 y sigs.

catolicismo que hay estricta obligación en todos los fieles de someterse a la autoridad infalible que los enseña. Conforme a este principio la iglesia romana expulsa de su seno a los que se separan de su fe por la heregía, o de su obediencia por el cisma. Todos sus subordinados profesan, pues, la misma fe, reciben los mismos sacramentos y participan en el mismo culto. Pero, como es natural, la unidad de fe y de culto puede conciliarse con las *discusiones theológicas* sobre puntos de doctrina no definidos (1), y con las *divergencias accidentales* de las reglas de disciplina o de los *ritos litúrgicos;* divergencias que pueden explicarse y estar impuestas por conveniencias especiales de paises, razas y tiempos.

381. — 3.° **La Iglesia posee la catolicidad.** — La Iglesia romana no es católica *de hecho* como tampoco lo son las otras confesiones. Ya hemos visto que esta catolicidad no hacia falta; pero posee una *catolicidad de derecho,* pues que a todos se dirije, envía sus misioneros a todas las regiones, no es la iglesia de *determinada nacionalidad* ni raza y sabe adaptarse a los pueblos más diferentes. A más de esta catolicidad de derecho, la iglesia romana posee la *universalidad moral y relativa,* se extiende por la mayor parte del mundo, y el número de sus fieles es superior al de las otras sociedades cristianas (2).

382. — 4.° La Iglesia romana posee la apostolicidad. — *a*) La Iglesia romana es *apostólica* en su *gobierno,* posee una continuidad de sucesión moralmente ininterrumpida: del Papa actual puede remontarse hasta San Pedro. Se trata, por tanto, de saber si la jurisdicción apostólica se ha *transmitido legítimamente;* pero esto parece cosa manifiesta, toda vez que la iglesia romana posee las otras tres notas. Los adversarios *objetan* en verdad que hubo un tiempo en que los Papas residieron en Aviñón, que han habido interregnos y sobre todo, que se dió el *gran cisma de Occidente.* — *La residencia momentánea de los Papas en Aviñón* no ha interrumpido, en manera alguna, la sucesión apostólica; porque es evidente que la jurisdicción no está vinculada al lugar de la residencia sino que depende únicamente de la legitimidad de la sucesión y del título. Los Papas podían,

---

(1) Conviene aplicar aquí la tan conocida fórmula de la Iglesia: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*): unidad en las creencias necesarias (artículos de fe), libertad en las cuestiones no definidas, caridad en todo.

(2) Según las estadísticos más recientes, la cifra aproximada de las tres grandes Iglesias cristianas sería la siguiente: 1.° Católicos romanos: 207 millones. 2.° Protestantes: 170 millones. 3.° Iglesia griega: 110 millones, más 7 millones de otras sectas, lo cual hace que las Iglesias separadas orientales cuenten con unos 117 millones de adeptos.

pues, residir en Aviñón como en otra parte, y permanecer obispos legítimos de Roma. Se alegan, además, los *interregnos y el gran cisma de Occidente.* Recordemos sumariamente los hechos. Al morir Gregorio XI, séptimo Papa de Aviñón (1377). Urbano VI fué elegido en Roma por dieciséis cardenales, de los cuales once eran franceses; después de la elección, quince de los cardenales dijeron que había sido nula so pretexto de que se había realizado bajo la presión del pueblo de Roma, que exigía un Papa Italiano, y eligieron entonces a Roberto de Ginebra, que tomó el nombre de Clemente VII y se estableció en Aviñón. Esto hizo que la cristiandad se dividiera en dos partes: la una que obedecía al Papa de Roma y la otra al Papa de Aviñón. Así comenzó lo que se llama gran cisma de Occidente, que había de durar un medio siglo (1378-1429). — Se puede concluir de esto que la iglesia romana no tiene ya la jurisdicción de origen apostólico? No. Las tres reglas siguientes nos darán la clave para la solución de esta dificultad: — 1. Si se hacen dos elecciones al mismo tiempo o sucesivamente, la apostolicidad pertenece al papa legítimamente elegido. — 2. En caso de duda, como sucedió durante el cisma de Occidente, existía la apostolicidad, aunque era difícil de conocer entonces dónde se hallaba. — 3. En fin, si se hacen simultáneamente y de una manera irregular dos o más elecciones, serán nulas todas, la Sede Pontificia permanecerá vacante hasta que una elección legítima continúe la serie apostólica de los Papas (1).

b) La Iglesia romana es *apostólica en su doctrina.* Los protestanacusan a los católicos de haber introducido dogmas nuevos en la enseñanza apostólica. Sin duda el credo actual está más desarrollado que el de los apóstoles, pero no contiene respecto de aquél diferencias esenciales. La iglesia docente nunca ha definido una verdad de fe que no la encontrara en la Escritura o en la Tradición. Hay, pues, *desarrollo* del dogma pero *no cambio* en la doctrina apostólica (2).

Conclusión. — La Iglesia romana es la *verdadera Iglesia,* pues, como hemos visto, posee las notas apuntadas por el concilio de Nicea-Constantinopla.

Art. V. — **Necesidad de pertenecer a la Iglesia católica romana. "Fuera de la Iglesia no hay salvación".**

383. — Acabamos de demostrar que sólo la iglesia romana es la *verdadera Iglesia instituida* por Jesucristo. ¿Podemos deducir de esto

(1) Véase Jaugey. Dict. Apolog.
(2) Véase nuestra *Doctrine Catholique,* núm. 18.

que haya *necesidad de pertenecer a ella* para salvarse? En caso afirmativo, ¿cómo se ha de entender esta necesidad, y cómo comprender la fórmula corriente que la traduce: "*fuera de la iglesia no hay salvación*"?

1.° **Necesidad de pertenecer a la verdadera Iglesia.** — La necesidad de pertenecer a la Iglesia verdadera se apoya en dos argumentos: uno de *Escritura y otro de razón.*

A. *ARGUMENTO ESCRITURARIO.* — La voluntad de N. Señor es formal en este punto, pues El dijo a sus apóstoles: "Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura; el que creyere y se bautizare será salvo, el que no creyere será condenado" (Marc. XVI, 15-16). De estas palabras se deduce por una parte, que su doctrina será transmitida a todo el universo por el intermedio de sus apóstoles y *legítimos sucesores* y por otra parte, que hay *obligación* de adherirse a ella, pues Cristo condena a los que lo rehusan.

B. *ARGUMENTO DE RAZON. — La necesidad de pertenecer a la verdadera Iglesia se infiere de la razón.* Con efecto, no podemos escapar al siguiente dilema: o la Iglesia católica posee la verdad religiosa y es la única que tiene el depósito de la doctrina de Cristo o no lo tiene; si ella lo posee y es por consiguiente la verdad, es manifiesto que se impone necesariamente, porque toda verdad es por naturaleza *exclusiva.* Toda la cuestión, pues, se reduce a probar que la iglesia católica es la única verdadera y esto lo hicimos ya en los artículos precedentes.

384. — 2.° **Sentido de la fórmula.** "*fuera de la iglesia no hay salvación*". — En *principio* el pertenecer a la Iglesia católica se impone como una *necesidad.* ¿Cómo entender esta necesidad y cómo explicar el axioma conocido "*Fuera de la iglesia no hay salvación*"? Esta cuestión es más propia de los teólogos que de los apologistas, por eso nos limitaremos a exponer las soluciones de los teólogos. Si se echa una rápida mirada sobre la enseñanza tradicional de la iglesia en este punto, se ve de un modo manifiesto que la cuestión no se ha esclarecido suficientemente en un principio y no ha sido considerada sino desde un punto de vista muy restringido. — *a*) De una manera general hasta el siglo XVI enseñan los Padres y Doctores que el *pertenecer* a la iglesia es de *necesidad absoluta* y que todos aquellos que rehusan someterse a su autoridad doctrinal y disciplinar, los herejes y los cismáticos, pierden todo derecho a la eterna salvación.

Más, hay motivos para creer que esta intransigencia es más aparente que real y procede de que la cuestión no se ha planteado en todos sus aspectos. Prueba de ello es que San Agustín (siglo IV), aun estableciendo como principio que es necesario pertenecer a la Iglesia para salvarse, agrega que se puede estar en el error, que puede uno equivocarse sobre cuál es la verdadera iglesia y sin embargo no figurar entre los herejes. — *b*) En el siglo XVI Belarmino y Suárez dan más amplitud a la cuestión y discuten señaladamente las *condiciones requeridas* para pertenecer al cuerpo de la iglesia. — *c*) En el siglo XIX los teólogos progresan mucho en la explicación del dogma, gracias a las distinciones que establecen con mucha razón, entre los diferentes sentidos de las palabras *pertenecer y necesidad*. Unos dicen que hay dos maneras de pertenecer a la iglesia: *in re*, esto es realmente y *in voto*, esto es con el deseo. Porque "se puede pertenecer a la Iglesia por el deseo, por la voluntad, por el corazón, cuando se desea así, sin ser realmente miembro de la iglesia en sentido riguroso. Este deseo puede ser *explícito* como sucede en los catecúmenos y puede ser *implícito* como sucede a quienes sin conocer todavía a la Iglesia, desean hacer todo lo que es voluntad de Dios. Estos hombres de buena voluntad pertenecen implícitamente a la iglesia" (1).

2. Otros, distinguiendo entre el *alma* y el *cuerpo* de la iglesia dicen que es de *necesidad de medio* pertenecer al *alma* de la iglesia, de *necesidad de precepto* pertenecer al cuerpo. — 1) Pero *pertenecen al alma de la iglesia* todos aquellos que viviendo en *ignorancia invencible*: infieles, herejes, cismáticos, observan su religión de buena fe y se esfuerzan en agradar a Dios según los dictados de su conciencia. Dios los jugará por lo que han conocido y cumplido y no según lo que han ignorado de la ley. — 2) No *pertenecen al alma ni al cuerpo de la iglesia* aquellos que están en el error *voluntario y culpable*, los que sabiendo que la Iglesia católica es la verdadera no quieren entrar en ella, por no aceptar los deberes que impone la verdad. A éstos especialmente, que según la frase de Newman "pecan contra la luz" se aplica la máxima "*fuera de la iglesia no hay salvación*". Añadiremos para terminar que estas dos interpretaciones del dogma católico están conformes con las enseñanzas de Pío IX en su alocución consistorial *Singulari quadam* del 9 de diciembre de 1854 y en su Encíclica "*Quanto conficiamur*" dirigida a los obispos de Italia el 10

(1) Bainvel, *Hors de l'Eglise pas de salut*.

de agosto de 1863 "aquellos, dice él en el segundo documento, que están en ignorancia invencible respecto de nuestra Santa religión y que observan cuidadosamente la ley natural y sus preceptos grabados en todos los corazones y que dispuestos a obedecer a Dios, llevan una vida recta y honrada pueden con los auxilios de la luz divina y de la gracia, conseguir la vida eterna por que Dios... no permite jamás en su soberana bondad y clemencia que aquél que no es culpable de ninguna falta voluntaria sea castigado eternamente. Pero también es muy conocida esta verdad católica que nadie puede salvarse fuera de la católica Iglesia y que aquellos que, a sabiendas, se muestran rebeldes a la autoridad y a las decisiones de la Iglesia lo mismo que aquellos que están voluntariamente separados de la unidad de la Iglesia y del romano pontífice, sucesor de Pedro a quien ha sido confiada por el Señor la custodia de su viña, no podrán obtener la salvación eterna."

Conclusión. — Cualquiera que sea el modo de interpretar la fórmula "*fuera de la iglesia no hay salvación*" es lícito sacar las conclusiones siguientes: — 1. Por parecer unánime de los teólogos, es de *necesidad absoluta pertenecer al alma de la iglesia* toda vez que la gracia santificante es aquí el único medio para alcanzar al cielo. — 2. *El pertenecer al cuerpo de la iglesia* es también en cierta medida de *necesidad de medio,* y decimos en cierta medida, porque conviene distinguir entre los que conocen la verdadera iglesia y los que no la conocen; para los primeros el pertenecer al cuerpo, exterior, visiblemente, *in re* como dicen los teólogos — es a la vez de *necesidad de medio* y de *necesidad de precepto;* para los segundos, que no pueden estar obligados por un precepto que ignoran, basta el *pertenecer implícitamente* y esto significa que deben pertenecer por el *corazón* y por el *deseo,* el cual aunque no esté formulado en palabras es inherente al acto de caridad y al deseo de conformar su voluntad con la voluntad divina.

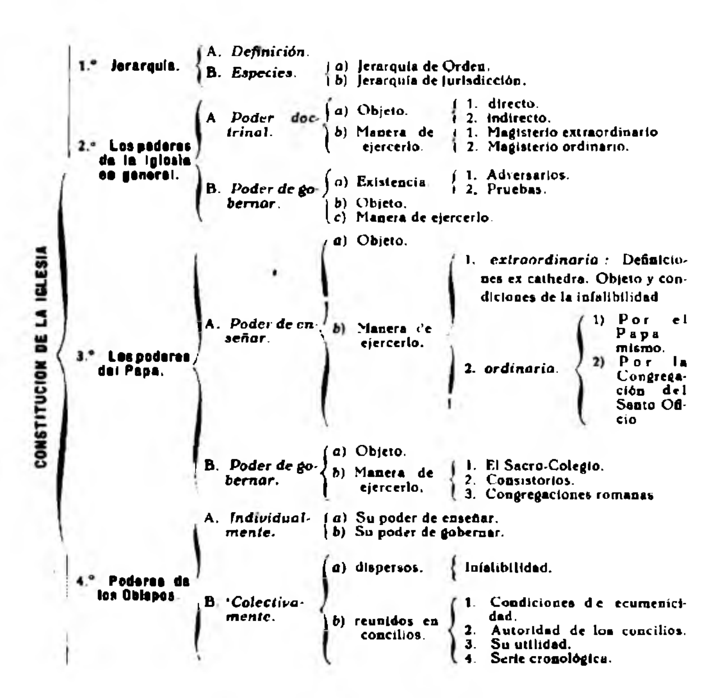
BIBLIOGRAFIA.—Del Diccionario de Alés: YVES DE LA BRIÈRE, art. *Eglise*; MICHIELS, art. *Evêques*; M. JUGIE, art. *Grecque* (Eglise); d'ALÈS, art. *Libère* (le Pape); F. CABROL, art. *Honorius* (La question d'). —Du Dict. Vacant-Mangenot: DUBLANCHY, art. *Eglise*; BAINVEL, art. *Apostolicité*; A. BAUDRILLART, art. *Calvin, Calvinisme*; A. GATARD, art. *Anglicanisme*; S. VAILHÉ, art. *Constantinople* (*Eglise*).—Mgr. BATIFFOL, *Etudes d'histoire et de théologie positive*; *L'Eglise naissante et le catholicisme* (Lecoffre).—FOUARD, *Les Origines de l'Eglise*: *Saint Pierre et les premières années du christianisme*; *Saint Paul, ses missions*; *Saint Paul, ses dernières années*; *Saint Jean et la fin de l'âge apostolique* (Lecoffre).—BOURCHANY, PÉRIER, TIXERONT, *Conférences apologétiques données aux Facultés catholiques de Lyon* (Lecoffre).—TIXERONT, *Histoire des dogmes, La théologie anténicéenne*; *Précis de Patrologie* (Lecoffre).—ERMONI, *Les origines historiques de l'épiscopat monar-*

chique; *Les premiers ouvriers de l'Evangile* (Bloud).—SEMÉRIA, *Dogme, hiérarchie et culte dans l'Eglise primitive* (Lethielleux).—BOUDINHON, *Primauté, schisme et juridiction* (Revue du canoniste contemporain, 1896).—J. DE MAISTRE, *Du Pape*.—GUIRAUD, *La venue de saint Pierre à Rome* (Rev. pr. d'Ap., 1 nov. 1905).—PRAT, *La théologie de saint Paul* (Beauchesne).—HUGUENY, *Critique et Catholique* (Letouzey).—Mgr. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise*; *Eglises séparées* (Fontemoing).—A. DE POULPIQUET, *La notion de catholicité* (Bloud).—LODIEL, *Nos raisons d'être catholiques* (Bloud).—Mgr. BAUDRILLART, *L'Eglise catholique, la Renaissance, le Protestantisme* (Bloud).—Mgr. JULIEN, *Bossuet et les Protestants* (Beauchesne).—GOYAU, *L'Allemagne religieuse, le Protestantisme* (Perrin).—BRICOUT, *Les Eglises réformées en France* (Rev. de Cl. fr. 1908).—RAGEY, *L'Anglicanisme, le Ritualisme, le Catholicisme* (Bloud).—THUREAU-DANGIN, *Le catholicisme en Angleterre au XIX siècle* (Bloud).—BOSSUET, *Histoire des variations des Eglises protestantes, Discours sur l'unité de l'Eglise*.—GONDAL, *L'Eglise russe* (Bloud).—MONSABRÉ, *Exposé du dogme*, 51.e et 52.e conf.—MOURRET, *Histoire de l'Eglise* (Bloud).—MARION, *Histoire de l'Eglise* (Roger et Chernoviz).—BAINVEL, *Hors de l'Eglise pas de salut* (Beauchesne).—*L'Ami du Clergé*, année 1923, n.º 26.—BILLOT, *Tractatus de Ecclesia Christi*.—WILMERS, *De Christi Ecclesia* (Pustet).—Los Tratados de Apologética de: TANQUEREY, Mgr. GOURAUD, MOULARD et VINCENT, VERHELST, etc.

SECCION II

CONSTITUCION DE LA IGLESIA

Capítulo I. — Jerarquia y poderes de la Iglesia.



CONSTITUCION DE LA IGLESIA

- **1.° Jerarquía.**
  - A. *Definición.*
  - B. *Especies.*
    - *a)* Jerarquía de Orden.
    - *b)* Jerarquía de Jurisdicción.
- **2.° Los poderes de la Iglesia en general.**
  - A. *Poder doctrinal.*
    - *a)* Objeto.
      - 1. directo.
      - 2. indirecto.
    - *b)* Manera de ejercerlo.
      - 1. Magisterio extraordinario.
      - 2. Magisterio ordinario.
  - B. *Poder de gobernar.*
    - *a)* Existencia.
      - 1. Adversarios.
      - 2. Pruebas.
    - *b)* Objeto.
    - *c)* Manera de ejercerlo.
- **3.° Los poderes del Papa.**
  - A. *Poder de enseñar.*
    - *a)* Objeto.
    - *b)* Manera de ejercerlo.
      - 1. *extraordinaria:* Definiciones ex cathedra. Objeto y condiciones de la infalibilidad.
      - 2. *ordinaria.*
        - 1) Por el Papa mismo.
        - 2) Por la Congregación del Santo Oficio.
  - B. *Poder de gobernar.*
    - *a)* Objeto.
    - *b)* Manera de ejercerlo.
      - 1. El Sacro-Colegio.
      - 2. Consistorios.
      - 3. Congregaciones romanas.
- **4.° Poderes de los Obispos.**
  - A. *Individualmente.*
    - *a)* Su poder de enseñar.
    - *b)* Su poder de gobernar.
  - B. *Colectivamente.*
    - *a)* dispersos.
      - Infalibilidad.
    - *b)* reunidos en concilios.
      - 1. Condiciones de ecumenicidad.
      - 2. Autoridad de los concilios.
      - 3. Su utilidad.
      - 4. Serie cronológica.

DIVISION DEL CAPITULO

385. — Al principio de la sección precedente, para descubrir la verdadera Iglesia, hemos fijado los *caracteres esenciales* de la sociedad fundada por Jesucristo. Conocemos ya, por lo menos en sus grandes líneas, la *constitución de la Iglesia romana* puesto que ella sola es la verdadera Iglesia.

Ahora es ocasión de volver sobre el asunto, porque si bien la constitución *actual* de la Iglesia tiene su punto de partida en la voluntad e institución de Cristo, es igualmente incontestable que ha conocido un cierto desarrollo y ha tenido que adaptarse a las necesidades del momento. Y es que, no por ser de origen divino deja la Iglesia de ser una sociedad compuesta de elementos humanos y, por consiguiente, susceptible de progreso y modificaciones en todo aquello que no afecta al fondo de su constitución. Cual sea esta constitución, tal como existe actualmente es lo que vamos a estudiar en los dos capítulos de esta segunda sección. Investigaremos en este primer capítulo: 1.º cuál es la *jerarquía* de la Iglesia; 2.º cuáles los *poderes* de que esta Iglesia se halla investida; 3.º cuál es, en particular la *potestad del Papa;* y 4.º *potestad* de los *obispos.*

En el capítulo siguiente trataremos de los *derechos de la Iglesia* y de sus *relaciones* con el Estado.

Art. I. — Jerarquía de la Iglesia.

386. — Hemos visto que la Iglesia ha sido fundada sobre el principio de la jerarquía (Núms. 309 y siguientes); que es una sociedad *desigual* que comprende dos grupos distintos: la Iglesia *docente* y la *discente*. Como la Iglesia *discente* se compone de seglares que no tienen participación en la autoridad eclasiástica, sólo trataremos aquí de la Iglesia docente.

1.º **Definición.** — Etimológicamente (N.º 308) la palabra *jerarquía* significa poder sagrado; aquí se emplea para designar los diversos grados de categoría y de poder que distinguen a los ministros de la Iglesia que enseña.

387. — 2.º **Especies.** — Hay en la Iglesia una doble jerarquía: la de orden y la de jurisdicción. — *a*) la *jerarquía de Orden* fundada sobre la potestad de Orden, tiene su origen en la ordenación o en la consagración. Su objeto es la santificación de las almas por la administración de los sacramentos, y es inamisible. — *b*) La *jerar-*

quía de jurisdicción, fundada sobre la potestad de jurisdicción, se confiere por la institución canónica, o simplemente por el nombramiento o delegación. Tiene como fin el gobierno de la Iglesia, y es amisible.

388. — 3.° **Miembros.** — A. *LA JERARQUIA DE ORDEN* comprende a todos aquellos que han recibido un grado cualquiera de la potestad de Orden. — *a*) Por *derecho divino* se compone de obispos, sacerdotes y diáconos. — *b*) Por *derecho eclesiástico* comprende además el subdiaconado y las órdenes menores.

B. *LA JERARQUIA DE JURISDICCION* comprende a todos aquellos que en mayor o menor proporción han recibido una parte de jurisdicción en la Iglesia. — *a*) De *derecho divino* se compone solamente del Papa y de los Obispos. — *b*) Pero de *derecho eclesiástico* se extiende a otros miembros por ellos designados. Es manifiesto que el Papa, que ha de gobernar a toda la Iglesia y los Obispos (1) a toda una diócesis no podrían cumplir su cometido si no contaran con auxiliares.

Los *auxiliares del Papa* constituyen lo que se llama la *Curia romana*, compuesta de Cardenales, de prelados y de oficiales inferiores, comprendiendo el Colegio de Cardenales o *Sacro-Colegio*, las *Congregaciones romanas*, los *Tribunales* y los *Oficios*.

Los Obispos tienen como *auxiliares*: — 1) los *Vicarios generales* que forman con el Obispo una persona moral y le suplen en la administración de la diócesis; — 2) el Cabildo, esto es, la reunión de canónigos pertenecientes a la iglesia catedral o metropolitana y que forman un cuerpo instituido canónicamente, cuya misión se limita hoy (2) al rezo del oficio en el coro y a nombrar, a la muerte del obispo, el Vicario o los vicarios capitulares encargados de gobernar la diócesis hasta la institución del nuevo obispo (3).

Los Párrocos son también auxiliares de los Obispos, pero de derecho divino no tienen potestad alguna en la Iglesia. No pueden decidir la doctrina ni dar leyes disciplinares ni relativas al culto. Su oficio se limita a servir una parroquia para cuya administración han

(1) En la jerarquía de jurisdicción había en otro tiempo los *metropolitanos* que ejercían una jurisdicción real sobre los obispos de su provincia, y los *primados* o *patriarcas* que tenían autoridad sobre arzobispos y obispos. En nuestros días, este título que aún subsiste, no es más que un título de honor y de precedencia.

(2) Durante mucho tiempo los capítulos tuvieron mayor importancia. Eran ellos el consejo ordinario del obispo, y al fallecer éste, eran los encargados de administrar la diócesis y de elegir un sucesor, lo cual no sucede actualmente sino en muy raros países (V. núm. 410, n.)

(3) El carácter de Senado y Consejo del Obispo se lo reconoce el nuevo Código. C. 391. *(N.ª del traductor)*

sido delegados por su obispo. Los párrocos, por consiguiente, no forman un tercer grado de la jerarquía. Y esto se explica fácilmente si tenemos en cuenta que primitivamente no existían las parroquias; su origen se remonta sólo al siglo III. Hasta entonces no había más que una iglesia en cada ciudad episcopal. El Obispo, aunque asistido de un colegio de sacerdotes, atendía personalmente a su administración y aun se reservaba de un modo habitual el poder de predicar, bautizar, celebrar la eucaristía y administrar el sacramento de penitencia. Cuando el cristianismo adquirió mayor extensión se constituyeron en las poblaciones, y aun en las villas y aldeas, a más de la iglesia catedral, otras iglesias menos mportantes, que se llamaron *iglesias parroquiales*. Los Obispos, para la administración de estas parroquias, delegaron entonces a sacerdotes que fueron así pastores de orden secundario que se llamaron *curas* (del latín "cura" cuidado) porque ellos estaban encargados de cuidar de los fieles pertenecientes a su circunscripción.

Art. II. — La potestad de la Iglesia

389. — A esta Iglesia docente cuya jerarquía acabamos de exponer, ha conferido Jesucristo (V. N.° 310) una triple potestad: — *a*) la *doctrinal* para enseñar la verdadera fe; — *b*) la de *Orden* para administrar los sacramentos; y *c*) la de *gobierno* para obligar a los fieles a todo lo necesario o útil para su salvación. Como la cuestión de la potestad de ministerio se vincula al sacramento del Orden (1), sólo hablaremos aquí de la *potestad doctrinal* y de *gobierno*.

§ 1. — La potestad doctrinal de la Iglesia

390. — Ya hemos visto que la potestad doctrinal conferida por Jesucristo a su Iglesia lleva consigo el *privilegio de la infalibilidad* (N.° 330) y que éste privilegio había sido concedido a los Apóstoles y a sus sucesores (Núms. 335 y siguientes). Ahora determinaremos solamente su *objeto* y *modo* de *ejercerlo.*

1.° **Objeto.** — El *objeto* de la infalibilidad se deduce del fin que persigue la Iglesia en sus enseñanzas. Ahora bien, el *fin* de la Iglesia es enseñar las verdades que interesan para la salvación; luego las ciencias profanas no caen bajo el dominio de la infalibilidad. Esta se circunscribe al conocimiento de las materias de fe y moral. Pero

(1) Véase nuestra *Doctrina Catholique*, núm. 410 y sigue.

todo aquello que toca *directa* o *indirectamente* a este doble terreno constituye el objeto de la infalibilidad.

A. *OBJETO DIRECTO.* — El objeto *directo* son todas las verdades *explícita* o *implícitamente* reveladas por Dios y contenidas en el doble depósito de la Revelación: la Sagrada Escritura y la Tradición. *a*) Por verdades *explícitamente* reveladas se entiende aquellas que están allí enunciadas en términos claros o equivalentes; por ejemplo la Escritura nos dice en *términos claros* que sólo hay un Dios criador del cielo y de la tierra, que Jesucristo nació de María Virgen, que sufrió, murió y fué sepultado, que resucitó al tercer día. Nos dice en *términos equivalentes* que Cristo es Dios y hombre: "El Verbo se hizo carne" (Joan, I, 14), que la gracia es necesaria: "el sarmiento no puede dar fruto sino está unido a la vid... así vosotros nada podéis hacer sin mí" (Joan, I, 14); que Pedro es el jefe de toda la Iglesia: "Apacienta mis corderos, apacienta mis ovejas" (Joan, XXI, 15-17. — *b*) Verdades *implícitamente* reveladas son aquellas que se deducen, por vía de discurso, de otras verdades reveladas. Así del dogma explícitamente revelado que Jesucristo es Dios y hombre, fluyen los otros dogmas que afirman la existencia de dos naturalezas y de dos voluntades en Cristo; así también, el dogma de la transubstanciación, de la Concepción Inmaculada y de la Infalibilidad pontificia no están enunciados de una manera explícita en la Revelación, pero se deducen de otras verdades claramente reveladas.

391. — B. *OBJETO INDIRECTO.* — Objeto *indirecto* de la infalibilidad son todas las verdades que, sin ser reveladas, están en estrecha relación con las verdades reveladas de tal manera que son indispensables a la conservación integral del depósito de la fe. Y es claro que el privilegio de la infalibilidad implica la facultad de proponer sin miedo de errar todas las verdades de que depende la seguridad de la fe.

Luego hay que poner en el objeto *indirecto* de la infalibilidad: — *a*) las *conclusiones teológicas*. Se llama conclusión teológica, la conclusión de un razonamiento cuyas dos premisas son: una verdad revelada y una verdad de razón: de esta *verdad revelada* que "Dios dará a cada cual según sus obras" y de esta *verdad de razón*, que Dios no puede premiar o castigar al hombre si no posee la libertad de obrar mal o bien, se puede sacar *como conclusión teológica* que el hombre es un ser *libre;* — b) los *hechos dogmáticos*. Hecho dogmático (1) es el que sin ser revelado, está en tan íntima conexión con el dog-

(1) Podemos distinguir *tres clases de hechos*: *a*) Los hechos *revelados* (v. g. la resu-

ma revelado, que de negarlo o ponerlo en duda, se hace vacilar el fundamento del dogma mismo. Decir, por ej., que tal concilio ecuménico es legítimo, que tal papa fué legítimamente elegido, que León XIII, Pío X, etc., son los sucesores legítimos de San Pedro, que la versión de la Escritura (Vulgata) está substancialmente conforme con el original, que tal doctrina herética se contiene en tal libro: he aquí otros tantos hechos dogmáticos. Así se comprende, cuánto importa que la Iglesia sea infalible en sus juicios sobre semejantes hechos, porque si no lo fuera, si se pudiese poner en duda la legitimidad de un concilio o de un papa ¿cómo se podrían imponer los dogmas definidos por éllos? ¿En qué apoyaría la Iglesia sus definiciones si fuese lícito dudar de la autenticidad de los textos que invoca? Y si no pudiera afirmar con certeza que tal proposición condenable se encuentra en el contenido de tal libro, los herejes escaparían siempre a los anatemas lanzados contra ellos, valiéndose de distinciones sutiles entre la cuestión *de derecho* y la *de hecho*. Esto es cabalmente lo que sucedió en el siglo XVII, cuando fueron condenadas por Inocencio X cinco proposiciones extraidas del "Augustinus" de Jansenio. Estableciendo entonces la distinción, entre la doctrina de las cinco proposiciones y el hecho de saber si estaban contenidas en el Augustinus, los jansenistas admitieron que la Iglesia era infalible sobre la cuestión de derecho, esto es, sobre la apreciación de la doctrina, pero no sobre la cuestión de hecho, pues éste, según éllos, estando fuera de la revelación no cae bajo el magisterio infalible de la Iglesia. Cierto, que la Iglesia no puede juzgar del sentido *subjetivo* del autor, por eso lo que ella entiende condenar no es el pensamiento del que escribe, sino los escritos en su sentido obvio y natural. — *c*) Las *leyes universales* relativas a *la disciplina* y al *culto divino*. Aunque pertenecen al poder de gobernar, las leyes generales sobre disciplina y culto presuponen, a veces, un juicio doctrinal sobre la moral o la fe. Así la disciplina actual de la Iglesia que prohibe a los seglares la comunión bajo las especies del vino, implica la creencia de que Jesucristo está todo entero bajo las especies del pan (1); por una

rrección de Cristo, la conversión de San Pablo), sobre los cuales la infalibilidad de la Iglesia no puede ser puesta en duda; *b*) Los hechos no *revelados*, puramente históricos (v. g. la derrota de Pompeyo por César), los cuales están fuera del dominio de la infalibilidad y *c*) Los hechos *dogmáticos*, de los cuales tratamos aquí.

(1) Asimismo el uso de administrar el bautismo a los infantes supone el dogma de la transmisión del pecado original a todos los descendientes de Adán y la eficacia del sacramento conferido a los infantes que no han llegado todavía al uso de razón. De igual manera también la práctica de la Iglesia de rogar por los difuntos implica el dogma del Purgatorio y la utilidad de los sufragios para obtener su liberación.

parte, como por la otra, el juicio de la Iglesia debe estar exento de error. Sin embargo, la infalibilidad no se extiende a las circunstancias accidentales de la legislación eclesiástica; puede suceder que una ley disciplinar, aunque conforme con la sana doctrina, no sea oportuna; y puede suceder, sobre todo, que lo que es útil hoy no lo sea ya mañana y que una ley, actualmente en vigor, sea modificada o abrogada después. Interesa, por consiguiente, como ya hemos advertido (Número 380) no tomar los cambios de disciplina por variaciones del dogma. — *d*) Las *decisiones aprobando las constituciones de las Ordenes religiosas.* La Iglesia es infalible en su juicio declarando que las reglas de una Orden religiosa están conformes con el Evangelio; pero, según Suárez, no es infalible en la cuestión de utilidad o de oportunidad de esta Orden, aunque sea temeridad creer lo contrario cuando la cosa no es manifiesta. — *e*) la *aprobación del breviario,* significando que no contiene nada contra la fe o las costumbres, pero no, que está al abrigo de todo error histórico. — *f*) la *canonización de los santos.* Se entiende por canonización la sentencia solemne, por la cual el Papa declara que tal personaje está en la gloria y puede ser honrado con el culto de dulía. Tal es, por lo menos, la canonización *formal* com se usa en nuestros días, y se llama así porque está revestida de *formalidades jurídicas* que le dan todas las garantías de verdad. Es opinión común de los teólogos que la Iglesia es infa-

(1) *Canonización.*—La canonización de un santo implica un largo y minucioso procedimiento, exclusivamente reservado a la Santa Sede, el cual comprende *tres procesos* llamados de *Venerabilidad*, de *Beatificación* y de *Santidad*. El Obispo de la diócesis de origen del *Siervo de Dios* se limita a hacer una primera encuesta (el *proceso de información*), sobre la pureza de su doctrina por el examen de sus escritos, sobre la fama de su santidad, de sus virtudes y de sus milagros o de su martirio, sobre la ausencia de todo obstáculo que sería perentorio y sobre el no-culto (can. 2.038). Después que el Obispo ha comunicado los resultados a la *Sagrada Congregación de Ritos*, la causa es *introducida*, si ha lugar.

1. La S. Congregación empieza entonces la discusión del proceso de información. El juicio sobre la heroicidad de las virtudes o sobre el martirio, está reservado al Papa; únicamente después de este juicio, el *Siervo de Dios* es llamado *Venerable*.—2. Para la *Beatificación*, son indispensables por lo menos dos milagros, a más de la heroicidad de las virtudes o del martirio. Es también el Papa quien hace promulgar, cuando lo juzga oportuno, el decreto llamado *de tuto*, *permitiendo que se proceda* a la Beatificación, la cual tiene lugar dentro de una misa que se celebra con extraordinaria solemnidad, siendo leído en ella el texto del decreto. El Beato puede desde entonces ser objeto de un culto público; sus reliquias pueden ser veneradas, pero no pueden ser llevadas en procesión. Tiene derecho a un oficio divino especial, concedido a ciertas regiones; pero no se le puede todavía dedicar una iglesia, *ni* colocar aureola en su imagen.—3. El último proceso, el *proceso de Canonización*, consiste en la discusión de dos nuevos milagros obtenidos por la intercesión del Beato desde su beatificación formal (can. 2.138). Si son admitidos tales milagros, el Papa firma un nuevo decreto *de tuto*. Se celebran en fin tres consistorios, el primero, secreto, que termina con un *voto*; el segundo, público, en el cual se pronuncia un

lible en la *canonización formal*, sin embargo, esta proposición no es de fe. También opinan los teólogos que las canonizaciones, como se hacían hasta el siglo XII — donde bastaba que el testimonio popular fuese ratificado por el Obispo de la diócesis para declarar a uno santo — no dependían del magisterio infalible de la Iglesia. Por lo demás, es un hecho que ciertas de aquellas canonizaciones apeladas *equivalentes*, han sido tachadas de error y han tenido por objeto santos legendarios (1). La beatificación, no siendo juicio definitivo, no entra en el dominio del magisterio infalible. — *g*) Las *censuras doctrinales* (2) con que marca la Iglesia algunas proposiciones. La iglesia es infalible cuando aplica a una doctrina la nota de herética: esto es de fe. Si la declara próxima a la herejía o errónea, también es infalible, según la opinión común de los teólogos. Si censura a una doctrina como temeraria, ofensora de los oídos piadosos, improbable, no es seguro que la Iglesia sea infalible, pero tiene derecho siempre a un religioso asentimiento.

392. — 2.° **Modo de ejercitarlo.** — La Iglesia ejerce su magisterio infalible de dos maneras: *extraordinaria* u *ordinaria*.

A. *MAGISTERIO EXTRAORDINARIO.* — La Iglesia hace uso del magisterio *extraordinario* en muy señaladas circunstancias: — *a*) ya por el *Papa sólo, hablando ex-cathedra* (V. núms. 398-399); — *b*) ya por los *Obispos unidos* al Papa y congregados en Concilio general (V. núms. 414 y siguientes).

B. *MAGISTERIO ORDINARIO Y UNIVERSAL.* — Se llama

---

discurso en favor de la causa, y el tercero, semi-público, en el cual se hace una última votación y se fija el día en que se ha de dar lectura al decreto de canonización en la Basílica de San Pedro de Roma (can. 1.999-2.141).

(1) En este caso, la decisión de la Iglesia que proclama que tal personaje es santo y que merece un culto especial, queda sin aplicación concreta. El objeto formal del culto no sería en verdad el condenado como tal, sino el personaje ficticio cuyas supuestas virtudes heroicas honraría la Iglesia. Ya se trate por otra parte de la canonización formal, ya de la canonización equivalente, conviene no confundir la canonización con los hechos históricos, o sea con lo que llamamos la *leyenda* del santo, ni tampoco con la *autenticidad de sus reliquias*. Al canonizar un personaje, la Iglesia no intenta definir ni la veracidad de su leyenda ni la autenticidad de sus reliquias.

(2) Entendemos por *censura doctrinal* el juicio emitido por la Iglesia y que contiene ya una simple censura, ya una crítica, ya una condenación total de un libro o de una proposición, desde el punto de vista de la doctrina. Una proposición es llamada: 1. *herética*, cuando se halla en abierta oposición con la fe católica.—2. *Próxima a la herejía*, cuando es opuesta a una doctrina tenida universalmente por verdadera, pero aun no definida.—3. *Errónea*, cuando contradice una verdad revelada, pero no definida dogmáticamente ni aceptada universalmente, o bien cuando es opuesta a una conclusión teológica.—4. *Temeraria*, cuando la doctrina opuesta se apoya en graves argumentos de autoridad y de razón. 5. *Ofensiva de los oídos piadosos y malsonantes*, cuando las palabras usadas en ella van contra el respeto debido a las cosas santas o bien cuando las palabras son impropias y se prestan a falsas interpretaciones.

magisterio *ordinario* y *universal* el modo de enseñanza empleado por el Papa y los Obispos en todos tiempos y países (V. núms. 401 y 411). Cuando nuestro Señor dijo a sus apóstoles: "Id y enseñad a todas las gentes" no limitó su potestad a un tiempo o lugar determinados. El Papa y los Obispos deben, pues, ejercer su función de *doctores* no sólo en raros intérvalos y en circunstancias solemnes, sino siempre y en todas partes.

§ 2. — La potestad de gobierno

393. — **La potestad de gobierno implica un triple poder:** — *a*) el *legislativo*, esto es, el poder no sólo de interpretar las leyes naturales, sino también de imponer deberes para el bien común, deberes que, en conciencia, obligan a los súbditos de la Iglesia; — *b*) el poder *judicial*, para juzgar las acciones y pronunciar sentencias; — *c*) y el poder *penal* o *coercitivo*, para aplicar sanciones proporcionadas a la infracción.

1.° **Existencia.** — A. *ADVERSARIOS.* — La *existencia* del poder de gobierno ha sido negada: — *a*) en el siglo XIV por los Fraticelli, sectarios fanáticos de la orden Franciscana que pretendiendo fundar una iglesia espiritual e invisible, superior a la Iglesia visible, hacían depender la potestad de gobierno de la santidad personal de los ministros de la Iglesia; — *b*) en el siglo XVI por Lutero y los partidarios de la Reforma, que fundándose en la teoría de la justificación por la fe sin obras, concluían que el hombre, una vez justificado, no tenía ya obligación de observar los mandamientos de Dios y de la Iglesia; — *c*) en el siglo XVII por los *jansenistas y los galicanos* que enseñaban que el poder de la Iglesia se reducía a las cosas espirituales, quedando las cosas temporales de la competencia exclusiva del poder secular.

B. *PRUEBAS.* — *La existencia* del poder de gobernar, está atestiguada: — *a*) *por la Sagrada Escritura.* Se deduce de las palabras por las cuales nuestro Señor concedió a sus apóstoles el poder de apacentar, esto es, de regir a los fieles, de atar y desatar, de condenar a aquellos que desobedecen a la Iglesia, "El que os oye a vosotros, a mí me oye, y el que a vosotros desprecia a mí me desprecia" (Luc. X, 16); "y el que no oye a la Iglesia téngase por gentil o publicano" (Mat. XVIII, 17) — *b*) por la *práctica de la Iglesia.* — Los *Apóstoles* han ejercido esta triple potestad: — *1*) *el poder legislativo.* En el concilio de Jerusalén impusieron a los recién convertidos "el

abstenerse de viandas ofrecidas a los ídolos, de la sangre, de la carne sofocada y de la impureza" (Hechos, XV, 29). San Pablo alaba a los Corintios de haber obedecido a sus *prescripciones* (I, Cor. XI, 2); — 2) el poder *judicial*. San Pablo entrega a merced de Satán "a Himeneo y Alejandro para enseñarles a no blasfemar" (I, Tim. I, 20); lo mismo hizo con el incestuoso de Corinto (I, Cor. V, 1-5); — 3) el poder *coercitivo*. San Pablo escribe a los corintios "esto os escribo ausente para que cuando esté presente no tenga que obrar con mayor dureza según el poder que el Señor me ha conferido para edificar y no para destruir" (II, Cor. III, 10). Esta práctica de los apóstoles supone claramente que habían recibido de Jesucristo la potestad de dar leyes en la Iglesia. — 2. Después de los apóstoles, la Iglesia ha ejercido en todos los tiempos la potestad de gobernar. Que este poder se haya manifestado de manera diversa según los tiempos y las circunstancias es cosa indudable; pero no es menos cierto que bajo una forma u otra la Iglesia ha *reivindicado el derecho de dar leyes disciplinares* y de exigir su observancia. En los primeros siglos, el poder de gobernar aparece en las numerosas *costumbres* — concernientes a la administración de sacramentos y en particular del bautismo, de la penitencia y de la eucaristía — que son consideradas como *prácticamente obligatorias,* ya que se rechazan y condenan las prácticas contrarias que tienden a introducirse en ciertos lugares; así el Papa Esteban reprueba la manera de obrar de las iglesias africanas y prohibe rebautizar a los que habían recibido el bautismo de manos de herejes. Después, andando el tiempo, y merced a la influencia que la Iglesa adquiere en la sociedad, la legislación eclesiástica se desarrolla y se extiende a las cuestiones mixtas, como el matrimonio y los bienes eclesiásticos. A partir de la edad media no se limita la Iglesia a dar leyes y decretar penas espirituales y aun temporales, sino que demanda su ejecución a la autoridad secular. Por lo demáss adquiere tal conciencia de su poder que no vacila en enseñar por boca de Gregorio VII (siglo XI) que, en virtud de su misión divina, tiene la Iglesia derecho de mandar no solamente a los individuos sino también a las sociedades y a sus jefes temporales en todas las circunstancias y en la medida que lo exijan los intereses espirituales que tiene que salvaguardar. — *c*) El poder de gobernar se deduce también de las *definiciones de la Iglesia.* La Iglesia ha definido en el concilio de Trento el dogma que afirma su potestad *legislativa.* Igualmente la potestad *judicial y coactiva* han sido proclama-

das por el mismo concilio y por muchos Papas, como Juan XXII, Benedicto XIV, Pío VI.—Pío IX, ha condenado en el *Syllabus* a aquellos que pretenden que "la Iglesia no tiene el derecho de emplear la fuerza, y no tiene ningún poder temporal directo o indirecto" (prop. XXIV). León XIII declara en su Encíclica *Inmortale Dei*, que Jesucristo ha dado a la Iglesia en la esfera de las cosas sagradas la plena potestad de hacer leyes, pronunciar juicios e imponer penas; — *d*) de la *naturaleza de la Iglesia*. La Iglesia es una *sociedad perfecta* (N.° 419) y como tal es autónoma y debe gozar los derechos propios de toda sociedad perfecta, y por tanto, de la triple potestad legislativa, judicial y coercitiva, que son medios si no necesarios, al menos muy útiles para conseguir su fin.

394. 2.° **Objeto.** — A. *Potestad legislativa.* — Podemos sentar como principio general que, persiguiendo la Iglesia un fin sobrenatural, tiene el poder de *dar leyes* sobre todo aquello que se ordena a este fin; de aquí se sigue que el *objeto* de su poder legislativo es doble: — *a*) en su parte positiva comprende el poder de *preceptuar* todo aquello que es a propósito para asegurar el fin perseguido. La Iglesia, por consiguiente, puede establecer leyes disciplinares sobre los sacramentos, los objetos del culto y los bienes afectos a su uso exclusivo. Este derecho siempre lo ha reivindicado la Iglesia. Ya en los primeros siglos, no obstante la violencia de las persecuciones que intentaban ahogar su voz, proclama la santidad y estabilidad del vínculo conyugal, la libertad de los matrimonios entre esclavos y personas libres y otros muchos principios que estaban en completo desacuerdo con las leyes civiles de aquella época; y esto lo hará siempre en todos los momentos de su historia, con el asentimiento de la autoridad civil o sin él.— *b*) En su aspecto negativo la iglesia ha recibido el poder de prohibir a sus súbditos todo lo que puede entorpecer su fin sobrenatural, y como, en definitiva, ninguna acción humana debe estar en oposición con este fin, el poder de gobierno de la iglesia abraza directa o indirectamente todos los actos de la vida individual y de la vida social.

B. El poder judicial y el poder legislativo; tienen como objeto todas las infracciones de las leyes eclesiásticas.

395. — 3.° *Modo de ejercerlo.* — Como el modo de ejercer un poder de gobierno depende de la extensión jurisdiccional de aquellos que le ejercen, se tratará esta cuestión más adelante, cuando hablemos de la potestad del Papa y de los Obispos.

Art. III. — La potestad del Papa

396. — Hemos demostrado que Jesucristo puso al frente de su Iglesia un jefe supremo, San Pedro; que el obispo de Roma, es decir el Papa es el sucesor de San Pedro en el primado (325) y que por esto tiene la *plenitud* de potestad conferida por Jesucristo a su Iglesia; ahora sólo nos falta determinar el objeto y modo de ejercercicio de esta potestad doctrinal y de gobierno.

§ 1. — El poder doctrinal del Papa. Su infalibilidad

397 — 1.° *Objeto.* — Teniendo el Papa la plenitud de la potestad en la Iglesia, se puede sentar como principio general, que el objeto de su poder doctrinal y de su infalibilidad es tan extenso como el de la Iglesia. Todo lo que hemos dicho más arriba (390-391) del objeto *directo* y del objeto *indirecto* del poder doctrinal de la iglesia se aplica pues a la potestad doctrinal del Papa.

398. — 2.° *Modo de ejercerlo.* — El Papa ejerce su poder doctrinal de dos maneras: —*a*) de una manera *extraordinaria, solemne* por definiciones ex-cathedra y—*b*) de una manera *ordinaria.*

A. *Magisterio extraordinario. El dogma de la infalibilidad pontificia.* — Hemos demostrado ya la existencia de la infalibilidad pontificia, situándonos en un punto de vista meramente histórico; conviene ahora volver sobre este asunto para determinar bien el modo como se ha de entender este dogma.

a) Adversarios.—*Antes de la definición* del dogma por el Concilio Vaticano (1870), la infalibilidad pontificia tenía los siguientes adversarios: 1. Los *protestantes*, para quienes la Sagrada Escritura es la única regla infalible de fe. 2. Los *galicanos*, que ponían al Concilio general por encima del Papa y no tenían las definiciones pontificias como irreformables hasta que no hubieron sido sancionadas por el consentimiento de la Iglesia. Este error, que tiene su origen en el gran cisma de Occidente, fué sostenido en el siglo XVI por P. d'Ailly y Gersón, después en el siglo XVII por Richer, P. de Marca y principalmente por Bossuet , que condensó la doctrina galicana en los cuatro artículos de la famosa *Declaración* de 1682 (1). El galicanismo que se enseñaba en las escuelas de teología francesas y sobre todo en la Sorbona, fué adoptado en Alemania con el nombre de *Josefismo.*

2. *Después de la definición* del dogma, la infalibilidad pontificia ha sido negada por una pequeña fracción de católicos y en particular por un grupo de católicos alemanes, a cuya cabeza figuraba Dollinger y Reinkens, que tomaron la denominación de *católicos*

---

(1) He aquí la substancia de estos artículos: 1. Los reyes y los príncipes son independientes de los Papas en el orden temporal.—2. Los Concilios generales son superiores al Papa.—3. El romano Pontífice, en el ejercicio de su autoridad, debe conformarse a los cánones.—4. Las sentencias, en materia de fe, únicamente son irreformables cuando han sido confirmadas por el consentimiento de la Iglesia.

viejos. Naturalmente los protestantes todos rechazan este dogma y la mayor parte no se forman una idea exacta de él; confunden la infalibilidad con la *omnisciencia* (Draper) o con la *inspiración* (Littledale); otros la tienen por una unión hipostática del Papa con el Espíritu Santo (Pusey).

399. — *b) EL DOGMA. OBJETO Y CONDICIONES DE LA INFALIBILIDAD.* — El concilio Vaticano define así el dogma de la infalibilidad pontificia: "El soberano Pontífice, cuando habla ex-cátedra, esto es cuando cumpliendo el cargo de pastor y de doctor de todos los cristianos, en virtud de su suprema autoridad apostólica define que una doctrina sobre la fe o las costumbres debe ser creída por la Iglesia universal, por la asistencia divina que se le ha prometido en la persona de San Pedro, goza de la infalibilidad de que el divino Redentor ha querido que estuviese provista su iglesia al definir la doctrina de fe y costumbres. Por consiguiente, tales definiciones son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia". (1) Como resulta de estas palabras, la infalibilidad pontificia tiene un *objeto* bien delimitado y requiere *condiciones precisas.* Para gozar de infalibilidad es necesario que el Papa hable *ex-cátedra* (2), lo que implica *cuatro condicioness* —1. que cumpla *el cargo de pastor y de doctor de todos los cristianos.* Como doctor privado no es infalible; en sus escritos como en sus sermones puede equivocarse (3). Sin duda su infalibilidad es *personal,* es decir es vinculada a su persona y no a la Sede apostólica y no puede comunicarse ni delegarse a nadie; pero no es personal sino en la medida en que el Papa cumple su cargo de doctor universal; —2. que *defina,* es decir que resuelva de una manera definitiva una cuestión, controvertida o no hasta entonces; —3. que defina una doc-

(1) Const. *Pastor aeternus,* cap. IV.

(2) *Ex-Cathedra.*—Esta expresión usada desde mucho tiempo para designar el magisterio infalible del Papa, y consagrada por la definición del Concilio Vaticano, tiene por base el hecho de que la cátedra o silla desde la cual el Obispo instruía primitivamente al pueblo simboliza a la vez la autoridad episcopal y su misma *enseñanza.* La *Cátedra de Pedro,* la *Sede apostólica,* la *Santa Sede,* son, pues, expresiones idénticas que designan la autoridad doctoral del Papa. Semejante expresión se halla ya en la Santa Escritura. Nuestro Señor dice (Mat. XXIII, 2), que «los Escribas y Fariseos están sentados en la cátedra de Moisés», para indicar que, en la religión judía, ellos eran los representantes de Moisés y los que tenían el derecho de enseñar.

(3) Los teólogos van más lejos y se preguntan si el Papa, en cuanto es *doctor privado,* puede caer en la herejía y adherirse a ella consciente y obstinadamente. La opinión general es que *accidentalmente* y por ignorancia puede errar sobre la fe, pero en virtud de la divina Providencia, no suponen que pueda perseverar en su error y que pueda llegar a ser *hereje formal.* Mas si tal cosa sucediera, ellos creen que un Papa, por el mero hecho de ser formalmente hereje, ya no sería miembro de la Iglesia; a fortiori, ya no podría ser su cabeza. Sería, en este caso, declarado desposeído de su dignidad por el cuerpo de los obispos, y, según Palmieri, sería el mismo Dios quien le despojaría de su jurisdicción suprema.

trina *sobre la fe o las costumbres* esto es, las verdades reveladas que es necesario creer o practicar y las verdades que están en conexión con ellas. Fuera de este *objeto*, por ejemplo, en el terreno de las ciencias humanas, el Papa está como todo hombre expuesto a error; la infalibilidad pontificia no es pues una potestad arbitraria y ridícula contra la cual haya que rebelarse; 4. que defina *con intención de obligar a toda la Iglesia;* y es manifiesto que la doctrina definida impone a toda la Iglesia la obligación de asentir a ella. Pero ¿cómo sabremos que el Papa ha tenido intención de obligar a toda la Iglesia? La calificación de herejía y de anatema son la señal ordinaria de las definiciones; pero conviene notar que esta forma no es obligatoria ni por consiguinte única. Basta que del tenor mismo del documento, del lenguaje empleado, aunque el documento no se dirija a la Iglesia universal, (3) se desprenda que el soberano Pontífice haya querido proponer a todos los fieles una eseñanza obligatoria relativa a una cuestión de fe o de moral.

400. — *Advertencias.* — 1) La infalibilidad del Papa tiene como principio la *asistencia* que N. Señor prometió a San Pedro y a sus sucesores (V. Ns. 330 y siguientes); pero esto no dispensa del trabajo, y del empleo de medios humanos para conocer la verdad; estos medios son los concilios y de una manera ordinaria los consejos de los cardenales, obispos y teólogos.—2) Sería absurdo deducir de la infalibilidad del Papa su *inpecabilidad.* No están enlazadas ambas cosas y es evidente que el privilegio de la infalibilidad no lleva consigo el de la virtud; un Papa puede ser gran pecador sin perder su infalibilidad. —3) Las definiciones pontificias son *irreformables por sí mismas* y no por el consentimiento de la Iglesia: la infalibilidad pontificia es independiente de la aceptación de los obispos.—4) La infalibilidad del Papa aunque no ha sido definida hasta el año 1870 ha sido reconocida siempre por la Iglesia (véase 337); hay que considerarla, pues, no como innovación doctrinal sino como afirmación solemne y explícita de una verdad contenida en el Evangelio y en la Tradición.

Se *objeta* que la autoridad del Papa en la hipótesis de su infalibilidad constituye un *poder absolutamente despótico* y suprime toda libertad de pensar. — *Respuesta.* Notemos en primer lugar que no hay más despotismo en la autoridad infalible del Papa que en la autoridad infalible de la Escritura; si los católicos no tienen libertad para pen-

---

(3) Tenemos de ello un ejemplo en la conducta de Inocencio I, el cual mandó un decreto a las iglesias de Africa, condenando el *error de Pelagio*, y definiendo la doctrina sobre la gracia, no solamente para las iglesias a las cuales iba dirigido el decreto, sino para la iglesia universal.

sar porque deben obedecer a los juicios irreformables del Papa, los protestantes no la tendrían tampoco, pues que están sometidos a los textos de la Escritura. Las definiciones solemnes del Papa no son, por lo demás, sino la interpretación auténtica de las fuentes de la revelación. Por otra parte es una noción falsa de libertad de pensar, el considerarla como la potestad de abrazar el error; pero obedecer a un decreto infalible es sencillamente adherirse con toda libertad a una verdad ciertamente conocida.

401. — B. *Magisterio ordinario.* — El Papa ejerce su magisterio ordinario ya *directamente* y por sí mismo o ya *indirectamente* por el intermedio de las Congregaciones romanas.

a) *DIRECTAMENTE.* — El Papa puede proponer verdades a los fieles, aún sin intención de definirlas infaliblemente: —1. Así el Papa hace conocer sus decisiones en las *Constituciones dogmáticas* generalmente publicadas a continuación de otro documento; —2. Expone sus puntos de vista, 1) en las *Encíclicas* o epístolas circulares dirigidas, bien a todos los obispos, o bien a los de una nación sola;—2) en sus *Letras apostólicas*: forma que emplea por ejemplo para anunciar un jubileo;—3) En sus *Alocuciones consistoriales* habidas ante los cardenales, y —4) en los *Breves*, cartas que dirige a los particulares. Uno de los más importantes de estos documentos publicados de una siglo a esta parte, ha sido sin duda en 1864 la Encíclica *Quanta cura* seguida del *Syllabus* o colección de 80 proposiciones conteniendo los principales errores de nuestros tiempos y que Pío IX condenaba de nuevo. Las enseñanzas pontificias, cualquiera que sea su forma y aunque no estén definidas solemnemente, tienen derecho siempre a nuestro asentimiento, cuando menos provisionalmente. Y decimos *provisionalmente* porque así como los dogmas son juicios irreformables que llevan consigo una certeza absoluta y definitiva, las otras enseñanzas del Papa por respetables que sean no excluyen la posibilidad de ulteriores correcciones.

402.—*INDIRECTAMENTE.*—El Papa ejerce su magisterio ordinario indirectamente por la *Congregación del santo Oficio* de que hablaremos más adelante (v. nr. 406) cuando tratemos de las Congregaciones romanas.

Autoridad de los decretos dados por la Congregación del Santo Oficio. — La autoridad de estos decretos depende de la manera como sean promulgados; porque el Papa puede aprobarlos de dos maneras: solemnemente *in forma speciali* o de una manera ordinaria *in forma*

communi.. — 1. Si la aprobación es solemne es decir cuando el Papa promulga el decreto *en su nombre* convirtiéndose así en autor jurídicamente responsable, el decreto adquiere valor de acto pontificio y puede ser infalible, si reune las condiciones requeridas (ejemplo los decretos de Pío V contra Bayo y de Inocencio X contra Jansenio) pero sucede con frecuencia que el Papa no se propone un juicio definitivo, una definición *ex cátedra;* en este último caso nuestro asentimiento debe ser interior y sincero pero no *absolutamente firme* como en el acto de fe.—2. Si la aprobación se da *in forma communi*, es decir, si el Papa aprueba el decreto como acto de la Congregación, sigue siendo acto de la Congregación, y por consiguiente, no es infalible, ya que la infalibilidad pontificia es incomunicable. Tiene sin embargo gran autoridad y merece, si no asentimiento absoluto, al menos una prudente adhesión; si alguno tuviera razones graves para creer que la decisión era equivocada no debería combatirla ni de palabra ni por escrito, pero podría exponer respetuosamente los motivos de su duda a la Sagrada Congregación.

§ 2. — El poder de gobierno del Papa

403. — 1.° *Objeto*. — Como quiera que el Papa tiene la suprema potestad de jurisdicción puede: —*a*) *dar leyes para toda la Iglesia*, abrogarlas si lo estima conveniente, o dispensarlas; puede también dispensar de las leyes establecidas por los Obispos; —*b*) *instituir los Obispos* o determinar el modo de su institución; también puede deponerlos, si va en ello el bien de la Iglesia; lo que tuvo lugar cuando Pío VII impuso la dimisión a todos los Obispos franceses. —*c*) *convocar los concilios;* —*d*) *pronunciar sentencias definitivas.* Por tanto, no se puede en el terreno de la disciplina, como tampoco en cuestiones de dogma o moral apelar del Papa a la Iglesia universal, o al concilio ecuménico, o del Papa que se supone mal informado al Papa mejor informado como sostenían los galicanos en otro tiempo.

2.° *Modo de ejercerlo*. — Como el Papa sólo no puede ejercer su jurisdicción ordinaria e inmediata en el mundo entero, se sirve de *legados* o *nuncios* y de los cardenales residentes en Roma. No insistiremos aquí en las funciones de los legados o nuncios (1), sólo dire-

(1) *Legados y Nuncios*.—Primitivamente todos los representantes del Papa, ya fuera en alguna corte extranjera, ya en algún concilio, llevaban el nombre de *legados*. En la edad media había tres clases de legados: *a*) los *legados-natos*, que eran los arzobispos encargados de representar al Papa de una manera permanente en algún reino o provincia; *b*) los *legados enviados* (missi), que ejercían cerca de los príncipes el papel de embaja-

mos que se les puede llamar ya representantes del Papa ya sus embajadores cerca de un gobierno extranjero.

Nos detendremos un poco más en lo relativo al Sacro-Colegio de Cardenales y en el oficio que desempeñan especialmente en los *Consistorios* y en las *Congregaciones romanas.*

404. — *EL SACRO-COLEGIO DE CARDENALES.* — 1. *Origen.* Para comprender la *constitución del Sacro-Colegio*, es necesaria alguna nota preliminar sobre el *origen* de los cardenales

Primitivamente, la palabra *cardinal* (del latín, *cardo*, quicio, punto de apoyo) designaba el obispo o sacerdote o diácono ligado de un modo estable a una iglesia, o a un título eclesiástico, que era por este hecho, su punto de apoyo, el centro de su actividad. Podemos, pues referir el origen de la institución cardenalicia a la primitiva Iglesia y ver sus vestigios en el *presbyterium* compuesto de sacerdotes y diáconos que tenían como misión ayudar al Obispo en su ministerio. Mas que otros, el Obispo de Roma, en razón de lo pesado de su carga debía de sentir la necesidad de asistencia. Así le vemos, desde los primeros siglos rodeado de un cuerpo de diáconos encargados del cuidado de los pobres, y de un cuerpo de presbíteros que debían desempeñar sus ministerios en la iglesia misma del pontífice o en otras iglesias parroquiales que recibieron el nombre de *títulos.* El nombre de *cardinal*, en su principio, genérico e indeterminado, fué más tarde, reservado al clero de las iglesias catedrales, después, poco a poco llegó a ser título *exclusivo de la Iglesia romana*, que puede considerarse como el *cardo*, el verdadero punto de apoyo de la unidad de la Iglesia.

2. *Número.* — El número de cardenales ha variado según las épocas. Al fin del siglo XVI, el Papa Sixto V fijó el número de cardenales-diáconos en 14, el de cardenales-presbíteros en 50 y el de cardenales-obispos en 6: por consiguiente, tres clases, fundadas no en la potestad de orden, como podría creerse, sino en el título eclesiástico asignado a cada elegido en el momento de su promoción. Desde entonces el Sacro-Colegio comprende, de derecho, 70 miembros, al frente de los cuales se halla un *decano;* pero este número raras veces está completo.

---

dores: c) los *legados a latere*, o sea, según el sentid ode las palabras latinas, los *legados del lado*, los que vienen del lado o compañía del Papa, es decir, los que han recibido de él los más amplios poderes.

Actualmente, el *legado-nato* no es más que un título de honor. Los legados enviados son reemplazados por los *Nuncios* (*nuntius, mensajero*), los cuales son verdaderos embajadores del Papa y sus representantes en su pode respiritual y en su poder temporal, cerca de los príncipios y de los gobiernos. El cargo de *legado a latere* existe todavía, pero consiste únicamente en una misión temporal y circunstancial.

3. *Oficio.* — El oficio de los cardenales consiste en una doble función: extraordinaria y ordinaria: —1) Su función *extraordinaria* es reunirse en *cónclave* (1) lo más pronto posible después de la muerte del Papa, y elegir un sucesor. Este derecho les ha sido atribuído, con exclusión del clero inferior y del pueblo por un canon del tercer concilio ecuménico de Letrán (1179). —2) Su función *ordinaria* es ayudar al Soberano Pontífice en el gobierno de la Iglesia. Este concurso habitual lo prestan en los *consistorios* y en las *Congregaciones.*

405. — A. *CONSISTORIOS.* — *Consistorios pontificios* son las reuniones de los Cardenales presentes en Roma, presididos por el Papa. En otros tiempos, tenían lugar estas reuniones dos o tres veces por semana y trataban casi todas los asuntos importantes; hoy son mucho más raras y se celebran con intervalos irregulares. Los consistorios

---

(1) CONCLAVE (lat. *cum*, con, *clavis*, llave).—Esta palabra designa: 1. El local rigurosamente cerrado bajo llave, en el cual se reúnen los cardenales para proceder a la elección de un nuevo Papa. 2. La asamblea misma. He aquí las principales normas que establecen la forma de elección del papa y que fueron formuladas por Gregorio X en el segundo Concilio ecuménico de Lión (1274).

1. Los cardenales deben reunirse dentro de los diez días siguientes a la muerte del papa (plazo que Pío XI prolongó hasta quince o diez y ocho días), en un lugar tan bien cerrado que nadie pueda entrar ni salir de él. 2. Nadie puede comunicarse con ellos desde fuera, ni de palabra ni por escrito, bajo pena de excomunión ipso facto. 3. El cónclave debe reunirse en el palacio mismo que habitaba el pontífice fallecido, y en caso de haber muerto él fuera de la ciudad en donde residía con su corte, se ha de celebrar en la población de la cual depende el territorio o lugar del fallecimiento.

En cuanto a la forma del escrutinio, la elección puede hacerse: 1. Por *escrutinio secreto*, quedando elegido el que tenga la mayoría de las dos terceras partes de votos; y 2. Por *compromisarios* si con motivo de graves divergencias entre los electores sobre el candidato a elegir, delegan ellos a algunos para que hagan la elección. De esta manera fué elegido Gregorio X, después de haber estado la santa sede vacante por espacio de tres años. 3. Por *aclamación*. Estas dos últimas formas no existen más que en teoría. Después de cada escrutinio son quemadas inmediatamente las papeletas, que han sido colocadas en un cáliz.

Derechos del veto o de la exclusiva.—Tres grandes naciones católicas: Francia, España y Austria han reivindicado durante mucho tiempo lo que se llama derecho de veto o de exclusiva. He aquí su origen y carácter. En todo tiempo los soberanos han dado una muy grande importancia a la elección del papa y han procurado que fuera elegido el candidato de su agrado. Pero, dado el crecido número de cardenales, esto era casi imposible. No pudiendo, pues, imponer la elección del que ellos deseaban, se arrogaron el derecho de excluir al que para ellos era indeseable. Este pretendido derecho de exclusión nunca ha tenido valor alguno jurídico, y al someterse a él los cardenales no han hecho más que un acto de condescendencia con los soberanos, con los cuales han querido conservar buenas relaciones. No pudiendo esta exclusión ser pronunciada más que una sola vez por cónclave y contra un sólo individuo, no podía haber más que tres sólos nombres eliminados, quedando todos los restantes a la elección de los cardenales. Durante cien años Austria usó de este derecho en todas las elecciones pontificias, pero no pudo impedir la elección de Pío IX, ni la de León XIII; la primera por haber llegado tarde el encargado de presentar el veto, y la segunda porque se efectuó muy rápidamente. Sabido es que Pío X, elegido después del veto que se había dado contra el cardenal que contaba con más votos, el cardenal Rampolla, abolió en seguida este derecho en su constitución *Commissum nobis* (20 de enero de 1904).

son secretos o públicos:—1. *secretos*, si sólo los cardenales son admitidos a ellos; y allí se trata de la creación de nuevos cardenales (1) del nombramiento de obispos y de diferentes dignatarios de la corte episcopal etc. —2. *públicos*, cuando puedan asistir otros prelados y representantes de príncipes seculares. Tienen por objeto particular una canonización (N.° 391 n.) la recepción de un embajador, la vuelta de un legado a latere, u otros asuntos de interés general.

406. — B. *CONGREGACIONES ROMANAS.* — Siendo excesivo el número de asuntos eclesiásticos para ser despachados en los consistorios, se han establecido *congregaciones, tribunales y oficios* particulares que han recibido la misión de tratar las cuestiones asignadas al departamento propio.

La constitución *Sapienti consilio* de Pío X (29-VII-1908) sólo mantiene once *congregaciones* propiamente dichas, además de las *tres habituales* de la Sagrada Penitenciaría, Rota y Signatura Apostólica, y los cinco *oficios* o secretariados. Después, el papa Benedicto XV suprimió la Congregación del Indice y atribuyó su ministerio a la Congregación del Santo Oficio; por otra parte, fundó la nueva Congregación de las Iglesias orientales, de manera que el número de Congregaciones queda fijado en once, que son:

1. La *Congregación del Santo Oficio* o de la *Inquisición*.—Esta es la Congregación más antigua y más importante por sus atribuciones; tiene por blanco principal la conservación y defensa de la fe y disciplina eclesiástica. Fácilmente se comprende que «para cumplir esta finalidad ha sido necesario darle jurisdicción y competencia sobre los delincuentes. Hubiera sido ilusoria su autoridad sino tuviera potestad para reprimir a los despreciadores de la fe y de los santos cánones». De donde se sigue que *secundaria* pero *verdaderamente* el Santo Oficio es un tribunal en sentido propio y tiene un efectivo *poder judicial*. Puede por vía inquisitiva, conforme al procedimiento canónico usado, juzgar y condenar a los culpables. Aun más, y esto es privativo de esta Congregación y la diferencia de las otras, en el fuero contencioso el Santo Oficio tiene un verdadero *poder coercitivo*: puede emplear medios *coactivos* (2). Dada la importancia de esta Congregación, siempre es el Papa su prefecto. A este tribunal competen los crímenes de herejía, cisma, los delitos graves contra las costumbres, todos los casos de sortilegio, de magia y de espiritismo. Goza de plenos poderes para juzgar las doctrinas calificadas de erróneas, heréticas, *próximas a la herejía*, temerarias, etc. Tiene derecho a juzgar y condenar los libros y a inscribirlos en el Indice (3).

2. *La Congregación consistorial*.—*Presidida* por el Papa, tiene por misión preparar lo que debe tratarse en consistorio. Se ocupa, además, en todo lo relativo al gobierno de las diócesis, exceptuándose las sometidas a la Congregación de Propaganda.

3. *La Congregación de los Sacramentos*.—Esta Congregación, fundada por Pío X, está encargada de resolver todas las cuestiones disciplinares relativas a los Sacramentos, sin ocuparse en las cuestiones de doctrinas, que dependen del Santo Oficio.

4. La *Congregación del Concilio*.—Instituída primitivamente para hacer ejecutar y ob-

(1) En este punto, como en los demás, los cardenales tienen únicamente voto *consultivo*. Pertenece exclusivamente al papa la creación de nuevos cardenales; sin embargo, algunas veces él la efectúa según la indicación de ciertos Estados católicos. Así, en virtud de una antigua costumbre, Francia, España, Austria y Portugal tienen derecho a un cardenal de curia, que represente sus intereses cerca la santa sede.

(2) L. Choupin, art. *Les congregations romaines*, Dict. d'Alès.

(3) En otro tiempo, cuando el Santo Oficio había pronunciado su sentencia de condenación, era esta sentencia registrada y publicada por la sagrada Congregación del Indice, a la cual estaba por otra parte reservado el derecho de conceder las dispensas que creía oportunas.

servar en toda la Iglesia los decretos del Concilio de Trento, esta Congregación, a partir de Pío X, tiene confiado todo lo concerniente a la disciplina general del clero secular y de los fieles. Debe vigilar la observancia de los preceptos de la Iglesia, santificación de fiestas, ayuno, abstinencia, etc. Cuida también lo referente a párrocos, canónigos, piadosas asociaciones, beneficios u oficios eclesiásticos. Entiende también en lo concerniente a celebración, revisión de concilios particulares, asambleas, reuniones o conferencias episcopales.

5. *La Sagrada Congregación de Religiosos.*—Su competencia está restringida a los asuntos concernientes a religiosos de uno y otro sexo de votos solemnes o simples, a las comunidades y agrupaciones que tinene vida de *comunidad a la manera de los Religiosos.*

6. *La Sagrada Congregación de Propaganda Fide.*—Establecida para propagar la fe entre los infieles, herejes y sectas disidentes, esta Congregación está al frente de las misiones, teniendo jurisdicción en aquellos países y donde quiera que no esté la jerarquía católica completamente constituída. Los religiosos que trabajan en las misiones dependen de la Propaganda, como *misioneros*; pero como religiosos, ya individual, ya corporativamente, dependen de la Congregación de Religiosos (1). La Propaganda posee en Roma un *seminario* donde se forman los misioneros.

7. La *Sagrada Congregación de Ritos*, entiende en los ritos y ceremonias (misa, oficios divinos, sacramentos) y en general en todo lo concerniente al culto en la Iglesia latina. Es también de su competencia lo relativo a las Religiones y lo que se refiere a beatificación y canonización.

8. *La Congregación Ceremonial* tiene a su cargo las ceremonias pontificias, de recepción de embajadores y las cuestiones de precedencia y etiqueta.

9. *La Congregación de negocios eclesiásticos extraordinarios* se ocupa en los negocios que le encarga el Soberano Pontífice por medio del Cardenal Secretario de Estado (2) y principalmente los que se refieren a las leyes civiles y a los Concordatos celebrados o que hayan de celebrarse con los diversos gobiernos.

10. La *Sagrada Congregación de Estudios* tiene la alta administración de todas las Universidades y Facultades católicas del mundo entero: vela la pureza de la doctrina y trabaja por promover los estudios sagrados.

11. La *Sagrada Congregación de las Iglesias Orientales.*—Presidida por el Papa, se cuida de las Iglesias de Oriente que antes pertenecían a la Congregación de Propaganda (Cán. 247-257).

407. — *COMISION BIBLICA.* — Al lado de las once Congregaciones que preceden hay que citar la *Comisión Bíblica* instituída por León XIII en 1902 (breve *Vigilantiae*) con el fin de promover los estudios bíblicos y protegerlos contra el error y la temeridad. Organo oficial inferior a las Congregaciones, la Comisión tenía igualmente menos autoridad que ellos, pero Pío X por su *Motu proprio "Praestantia"* de 18 noviembre de 1907 la ha puesto en la misma categoría que las Congregaciones romanas. La Comisión Bíblica "se compone, como lo declara el decreto pontificio, de cierto número de cardenales ilustres por su doctrina y prudencia". Unicamente ellos constituyen la Comisión Bíblica, propiamente dicha y sólo ellos son los jueces en todas las cuestiones de Sagrada Escritura sometidas a su examen. Pero el Papa

(1) En todo lo concerniente a esta cuestión, véase el art. *Congregations romaines*, del P. Choupin (Dict. d'Alés).

(2) El cardenal secretario de Estado es una especie de ministro de Negocios extranjeros, el cual debe estar en constante relación con las embajadas y nunciaturas. Esta y la del cardenal-vicario, que es el encargado de la diócesis de Roma, son de las funciones más importantes.

les añade cierto número de *consultores* elegidos por él "entre los sabios en la ciencia teológica de los Sagrados Libros; hombres diferentes en nacionalidad, métodos y opiniones sobre estudios exegéticos". A fin de "dar acceso en la Comisión a las opiniones más diversas para que allí sean, con toda libertad, propuestas, desarrolladas y discutidas". (*Motu proprio*). Sobre las cuestiones sometidas a la Comisión, los consultores redactan informes que se comunican a los Cardenales, miembros de la Comisión, presentando sus observaciones razonadas en sesiones especiales. Pero las cuestiones no son resueltas sino por los Cardenales reunidos en sesión plenaria. Sus conclusiones son presentadas entonces al soberano pontífice "para que se publiquen con su aprobación" dada ordinariamente en la forma común. Desde el punto de vista jurídico las decisiones de la Comisión Bíblica tiene exactamente el msmo valor que los decretos doctrinales de las sagradas Congregaciones aprobados por el Papa (V. 402).

408. *Los tribunales romanos* son: 1. *La Sagrada Penitenciaría*, cuya jurisdicción se extiende exclusivamente a los asuntos de fuero *interno* (1) aun extrasacramental. Este tribunal es el que examina y resuelve los casos de conciencia. 2. *La Rota*, suprimida en 1870 y restablecida por Pío X, trata las causas civiles y criminales en el fuero contencioso, así es, como un *tribunal de apelación* para todas las curias eclesiásticas del mundo... Sin embargo, la Rota juzga en primera instancia los asuntos que el Soberano Pontífice le confía, ya motu-propio o ya a instancia de parte... Conviene recordar que todos los fieles tienen absoluto derecho de recurrir al Romano Pontífice, que es el Padre común de los cristianos (2). 3. *La Signatura Apostólica*, que es el tribunal de casación de la Rota y recibe los recursos de casación de juicios tachados por vicio de forma y las demandas de revisión.

40. *Los Oficios* son: 1. *La Cancelería apostólica*, que expide por orden de la Congregación Consistorial o del Papa las letras apostólicas, las bulas con el sello de plomo (Sub plumbo) relativas a la provisión de beneficios consistoriales, a la institución de nuevas diócesis, cabildos u otros asuntos de importancia. 2. *La Dataría apostólica*, que expide las letras apostólicas para la colación de beneficios no consistoriales reservados a la Santa Sede. 3. *La Cámara Apostólica*, a quien se atribuye la administración de bienes y derechos temporales de la Santa Sede, principalmente durante la vacante de esta Sede. 4. *La Secretaría de Estado*, que comprende tres secciones: negocios extraordinarios, negocios ordinarios y secretaría de Breves. 5. *La Secretaría de Breves a los príncipes* y de cartas latinas, a la cual incumbe el escribir en latín las actas del Soberano Pontífice.

Art. IV. — El Poder de los obispos

Los Obispos pueden considerarse: —*a*) *individualmente*; —*b*) *corporativamente y unidos con el Papa.*

---

(1) La palabra *fuero* (lat.: *Forum*, tribunal), *significa* tribunal, jurisdicción. El *fuero interno* designa, pues, para la jurisdicción, la autoridad que ejerce la Iglesia sobre las almas y sobre las cosas espirituales, o en otras palabras, sobre las cosas de conciencia. El *fuero externo* es, por el contrario, la juridicción de la Iglesia sobre las cosas temporales, sobre los actos exteriores.

(2) Choupin, art. cit.

§ 2. — PODER DE LOS OBISPOS TOMADOS INDIVIDUALMENTE

410. — *Preliminares.* — Para comprender la extensión de la potestad de los obispos considerados *individualmente* son necesarias algunas observaciones preliminares: —*a*) Aunque los obispos se llamen y sean en verdad, los sucesores de los apóstoles, conviene no olvidar que son los sucesores pero tomados *corporativamente*. Por tanto la jurisdicción del conjunto del colegio episcopal es igual a la del colegio apostólico; pero la jurisdicción de cada obispo no es igual a la de cada apóstol, pues esta era universal y la del obispo, por el contrario, es limitada;—*b*) Establecido ya este primer punto y, fuera de discusión, se pregunta: ¿la jurisdicción episcopal procede *inmediatamente* de Dios o del soberano Pontífice? Las dos opiniones tienen sus partidarios (1), pero importa poco, pues vienen a parar a la misma conclusión. Todos los teólogos admiten que el poder episcopal, aún si es conferido inmediatamente por Dios, depende en su *ejercicio* del soberano Pontífice, el cual *elige* o *aprueba* el sujeto (2) y delimita la circunscripción y la amplitud de su jurisdicción; —c) más, los obispos aunque dependientes del Papa, no son simples delegados suyos sino que gozan de una jurisdicción ordinaria y propia.

---

(1) Los partidarios de la primera opinión pretenden que la jurisdicción sigue al poder de orden, y como quiera que el poder de orden procede directamente de Dios, lo mismo afirman del poder de jurisdicción, aunque éste queda suspendido hasta la designación de una diócesis sobre la cual se ha de ejercer. Los que adoptan la segunda opinión (admitida generalmente), para demostrar que la jurisdicción episcopal procede directamente del Romano Pontífice, alegan por el contrario, y con razón, que el poder de jurisdicción no puede derivarse del poder de orden por lo mismo que es anterior a él, pues los obispos ordinariamente nombrados y confirmados por el Papa tienen ya jurisdicción sobre su diócesis y pueden ejercerla, aún antes de su consagración, y desde el momento que han mostrado al Capítulo de Bulas de provisión (Cap. 334).

(2) Decimos que el papa elige o *aprueba*, pues los nombramientos de obispos varían mucho según los tiempos y los países. *A*) En la Iglesia Occidental pueden distinguirse cuatro sistemas. Los nombramientos se hacen: 1. Por la libre elección del papa, que designa al que él quiere; este sistema es practicado en Francia, Italia, Bélgica, en el Brasil, en México y en los Vicariatos apostólicos. 2. Por presentación de los jefes de Estado en los países regidos por un concordato: Austria, España, Portugal, Perú. 3. Por una propuesta de nombres, como se hace en los Estados Unidos, en el Canadá, en Inglaterra y en Irlanda. Los párrocos inamovibles se reúnen bajo la presidencia del metropolitano y proponen una lista de tres nombres, a la cual pueden añadir otros los obispos de la provincia; esta lista es presentada al papa, sin que tenga él, empero, ninguna obligación de elegir a uno de los propuestos. 4. Por elección capitular. Algunos Capítulos, como los de Holanda, de Suiza, de Alemania y los obispados austríacos de Salzburgo y Olmutz tienen el privilegio de elegir su obispo; mas esta elección debe ser confirmada por el papa.

B) En la Iglesia Oriental, desde Pío IX, los obispos son escogidos de una lista de tres nombres propuesta por los obispos del patriarcado, y los patriarcas son elegidos por los obispos sólos, pero han de ser confirmados por el papa.

411. — 1.° *Su potestad doctrinal.* — Como los obispos tienen en su Diócesis jurisdicción ordinaria, gozan en las circunscripciones que se les han señalado, el mismo poder que el Papa en todo el mundo.— *El objeto* de su potestad doctrinal es por consiguiente y, guardada la debida proporción, el mismo que el de la del Papa: abarca toda la Revelación y lo que está en conexión con ella. Sin embargo, los obispos no poseen individualmente el privilegio de la infalibilidad y, en las controversias importantes en materias de fe, deben acudir al soberano Pontífice. Tienen obligación de velar por la propagación y la defensa de la religión; lo que hacen, generalmente, por medio de *pastorales* y *mandatos;* tienen asimismo el derecho y el deber de prohibir los malos libros y las malas publicaciones. Todos los libros que tratan materias de fe, moral, culto y disciplina eclesiástica deben someterse a su examen y no se pueden imprimir sin su *aprobación* o *imprimatur.*

412. — 2.° *Su potestad de gobierno.* — *a*) Bajo el punto de vista *legislativo* el obispo gobierna todos los fieles de su Diócesis en los fueros interno y externo; puede por consiguiente, dar leyes preparadas o no en el *sínodo* (1) diocesano sobre todo aquello que concierne a la fe el culto y la disciplina; pero debe siempre obrar en dependencia del soberano Pontífice y de la ley común de la Iglsia; —*b*) En el punto de vista *judicial,* el obispo juzga en primera instancia; ejerce este poder por lo que se llama provisorato general, tribunal presidido por un presbítero llamado Oficial o Provisor que, salvo un caso de excepción, debe ser distinto del Vicario general (Can. 1573-1) —*c*) En el orden *coercitivo* el obispo puede imponer penas canónicas y censuras a los delincuentes, que tendrán siempre derecho de apelar al Papa.

§ 2. — Potestad de los obispos tomados corporativamente

El colegio de obispos tomado en su conjunto y en unión con el Papa se puede considerar *disperso* por el mundo o *reunido en concilio ecuménico.*

413. — 1.° *Los obispos dispersos.* — No es necesario que los obispos se reunan en concilio general para ser infalibles; aunque estén dispersos forman el cuerpo docente de la iglesia y gozan de la infalibilidad.

(1) Se da el nombre de Sínodo Diocesano a la reunión oficial de una parte del clero diocesano, que se ha de celebrar en cada diócesis, por lo menos, cada diez años, para tratar asuntos concernientes al clero y pueblo fiel (Can. 356). Sólo el obispo tiene el derecho de convocar y presidir el Sínodo, y sólo él ejerce allí el poder legislativo, pues los otros miembros no tienen más que voto consultivo (Can. 357, 362).

Cuando Jesús prometió a sus apóstoles estar con ellos hasta el fin de los siglos no les puso como condición que ellos o sus sucesores se reunieran en un lugar determinado para obtener su asistencia. Por lo demás, el consentimiento unánime de la Iglesisa se ha tenido siempre como una de las mejores pruebas de la verdad de la doctrina y San Vicente de Lerins ha podido establecer esta regla, que es necesario creer "lo que se ha creído siempre, en todas partes y por todos". Pero, además, que las cosas deben ser así, nos lo enseña la razón, porque el episcopado tiene la misión de enseñar no sólo en circunstancias excepcionales sino en todo tiempo; luego en todo momento deben poseer el privilegio de la infalibilidad. Así, antes del primer concilio ecuménico, que no tuvo lugar sino al principio del siglo IV (325 en Nicea) el *magisterio ordinario* del cuerpo episcopal había llevado el dogma a un alto grado de desarrollo. La Iglesia enseñaba ya de una manera *explícita* los dogmas de la Trinidad, divinidad de Jesucristo, Redención, virginidad y maternidad divina de María, los elementos del dogma del pecado original; había casi fijado su doctrina sobre los principales sacramentos, el bautismo, la presencia real de Cristo en la Eucaristía, sacramento a la vez y sacrificio etc. Los concilios que se celebrarán a partir de esta fecha no harán generalmente más que precisar los puntos aún discutidos y confirmar la creencia ya establecida. Podríamos añadir que en los primeros siglos, gran número de herejías fueron condenadas por la decisión dogmática de una cifra reducida de obispos dispersos por el mundo o simplemente reunidos en concilio particular, provincial o nacional.

414. — 2. *Los obispos reunidos en concilio.* — El concilio (*concilium,* asamblea) ecuménico (en griego *oikumenikos,* universal) es la asamblea solemne de los obispos de toda la tierra. Dos puntos nos interesan aquí, a saber, las *condiciones de ecumenicidad* de un concilio y su *autoridad.*

A. *CONDICIONES DE ECUMENICIDAD.*—Para que un concilio sea ecuménico hace falta: —*a*) que todos los obispos del mundo hayan sido oficialmente *convocados;* (1) pero no es necesario, y es ma-

(1) *De derecho divino y ordinario* deben ser convocados todos los Obispos que tengan jurisdicción actual, o sea los que están al frente de una Diócesis y que son llamados ordinarios o residenciales. Los Obispos titulares, es decir, los que tienen dignidad episcopal, sin tener jurisdicción sobre una Diócesis y los Vicarios apostólicos pueden ser convocados, pero no lo son de derecho. En los primeros siglos, a causa de la dificultad de los viajes, únicamente los metropolitanos eran directamente convocados, con la obligación de ir acompañados de algunos de sus sufragáneos.

En nuestros días, por privilegio y en fuerza de la costumbre, son igualmente convo-

terialmente imposible, que todos asistan a él. Tampoco se requiere que la cifra de los presentes sea superior a la de los ausentes; basta que haya un gran número de ellos para representar moralmente la Iglesia universal. En caso de duda sobre la ecumenicidad de un concilio, toca a la iglesia resolver esta cuestión de hecho dogmático (391) —*b*) *que el Papa autorice* el concilio; de donde se sigue: —1. que todo concilio ecuménico debe ser *convocado* (1) por el Papa o de consentimiento suyo. —2. *Presidido* por él o por sus legados. —3. Que los decretos del concilio sean ratificados por él y promulgados por orden suya (Can. 227); por esta última razón algunos concilios (por ejemplo el primero y el segundo de Constantinopla) que no eran ecuménicos por la convocación y celebración, lo fueron por la ratificación subsiguiente del Papa; por el contrario otros concilios llamados ecuménicos no lo son para todos sus decretos, por falta de aprobación del Papa como hemos podido comprobar con motivo del Canon 28 del concilio de Calcedonia que el Papa San León no quiso ratificar (v. 370).

415. — B. *AUTORIDAD DE LOS CONCILIOS ECUMENICOS.* —*El concilio ecuménico,* donde se hallan reunidos el Papa y los obispos, es decir la cabeza y el cuerpo de la iglesia docente, es la autoridad más alta y más solemne que puede existir; goza por consiguiente

---

cados a más de los Obispos ordinarios: 1. Los Cardenales, aun los que no son Obispos. 2. Los abades y otros prelados que tengan jurisdicción cuasiepiscopal con territorio separado 3. Los Abades generales de monasterios agrupados en congregaciones y los superiores generales de Ordenes religiosas (Can. 223). A título consultativo pueden ser admitidos a las sesiones algunos teólogos y canonistas, pero sin tomar parte en la votación. Asimismo en otro tiempo algunas veces habían sido invitados los principios católicos a título de honor.

(1) Decimos convocado por el papa o con su consentimiento. Es que, en efecto, la Historia de los ocho primeros Concilios nos los muestra como convocados por los emperadores. ¿Estos obraban en nombre propio o bien habían recibido tal encargo del sumo Pontífice? Sus letras de convocación, sus declaraciones a los Concilios en los cuales dicen que ellos han convocado la Asamblea por inspiración de Dios, así como el testimonio de los contemporáneos, Obispos, Concilios y los mismos Papas que les reconocen ese derecho, podrían hacer creer de momento que ellos obraban sin el consentimiento de los Papas. Mas, conviene distinguir entre la convocación *material* y la convocación *formal*. A causa de las dificultades de los traslados, de la inseguridad de los caminos, y de los múltiples peligros de un tan largo viaje, los Obispos habrían, con dificultad, dejado su residencia; a más de que las reuniones numerosas estaban prohibidas por la legislación del Imperio. Sólo los Emperadores tenían, pues, en su mano la autoridad para llamar a los Obispos, protegerles y dispensarles de las leyes vigentes; en una palabra, sólo ellos podían hacer la *convocación material*. A pesar de esto, los Papas eran los verdaderos autores de la *convocación* formal, en cuanto ellos presidían la asamblea, ya por sí mismos, ya más frecuentemente por sus legados, y ellos daban al Concilio la autoridad de un cuerpo jurídico que tenía poder para definir los puntos de dogma y de moral y para promulgar leyes disciplinares.

de infalibilidad en las definiciones de la doctrina de fe y costumbres. Para ser válidos, no es necesario que los decretos conciliares obtengan unanimidad absoluta de votos, esto sería una condición casi irrealizable. Esta tesis que fué propugnada en el concilio Vaticano por los adversarios de la infalibilidad pontificia no tiene fundamento alguno ni en la historia ni en la tradición ni en los principios jurídicos y racionales, pues es cosa sabida que en toda asamblea deliberante y por consiguiente en los concilios, las cuestiones se deben decidir por mayoría. Sin embargo, debemos hacer una excepción para el caso en que el Papa estuviera con la minoría; toda vez que el Papa sólo, tiene el derecho de decidir soberanamente las cuestiones. Si se diera este caso, el decreto se podría llamar decisión pontificia, con más razón que decisión conciliar. ¿Pero los decretos conciliares tienen en todo su tenor la misma autoridad doctrinal? Hay que distinguir en las decisiones hechas por muchos concilios, señaladamente por los de Trento y Vaticano, una doble parte: una *positiva* representada por los *capítulos* consagrados a la exposición de la doctrina verdadera; y una parte *negativa*, representada por los *cánones* en que se condenan los errores contrarios. ¿Cuál es el valor de unos y de otros? No hay duda ninguna por lo que se refiere a los *cánones*. Como lanzan el anatema (1) contra cualquiera que contradiga la verdad definida en los capítulos, constituyen evidentemente una definición infalible y de fe católica, que no se puede rechazar sin caer en herejía. Los *capítulos* doctrinales también contienen una enseñanza infalible, pero a mas de la sustancia de la definición hay allí *considerandos* y *argumentos* en los cuales se apoya la definición. Esta última parte no está comprendida en el objeto de la infalibilidad.

416. COROLARIOS.—I. De que el Concilio sea la más alta y solemne autoridad en la Iglesia *¿puede concluirse que esté por encima del Papa?* La teoría de la superioridad del Concilio, fué sostenida por Pedro d'Ailly, por Gerson (siglo XV y por los *galicanos* del siglo XVII; su fórmula está en el artículo segundo de la *Declaración* de 1682 (v. Nr. 398 n.) y en la proposición tercera del *Sínodo de Pistoya*. Combatida por la gran mayoría de los teólogos, recusada por la Santa Sede, que rechazó en particular los artículos del 1682 y los errores del Sínodo de Pistoya, fué condenada definitivamente por el Concilio Vaticano que definió la infalibilidad pontificia (V. nr. 399). De esta definición se deduce: 1. Que la sola autoridad del Papa es *igual* a la del Concilio, si se entiende por aquel la reunión del colegio episcopal, incluso el Papa, y 2. Que es *superior* a la autoridad del cuerpo episcopal de donde se excluyera el Papa, esto es, la cabeza de la Iglesia. Luego no se puede apelar del Papa a un Concilio general, pues las dos autoridades son iguales.

(1) *Anatema* (del griego *anatema*, objeto consagrado, separado). Esta palabra que en el Antiguo y Nuevo Testamento tiene el sentido de *maldito*, es usada por la Iglesia para designar la excomunión, la supresión, la separación de un miebro del Cuerpo de la Iglesia.

417. 2. UTILIDAD DE LOS CONCILIOS ECUMÉNICOS.—Puede preguntarse: ¿para qué sirven los Concilios ecuménicos, desde el momento que el conjunto de obispos unidos al Papa no representa una mayor garantía de infalibilidad? Aunque no sean necesarios (1), y nunca lo han sido, teniendo el Papa sólo el privilegio de la infalibilidad, como también lo tienen los obispos dispersos en dependencia del Papa; sin embargo, los Concilios ecuménicos no dejan de ser muy útiles por las razones siguientes: 1. En primer lugar, la opinión de los obispos puede *ayudar mucho al conocimiento de la verdad*. Conviene recordar que la infalibilidad no se confunde con la inspiración ni con la revelación, y que si es, en verdad, la inerrancia de derecho, no dispensa en manera alguna del trabajo y del estudio. 2. La *sentencia* que proclama la fe y condena el error *tendrá tanto más peso y será tanto mejor aceptada* por los fieles, cuanto que ha sido pronunciada por la más alta asamblea del cuerpo docente. 3. En el punto de vista *disciplinar*, el Papa dará leyes tanto más oportunas y más eficaces cuanto por el intermedio de los obispos haya sido mejor informado de los errores y abusos que se encuentran en la Iglesia universal. Bajo estos diversos puntos de vista, los Concilios son de una utilidad indiscutible. No es que sean *absolutamente necesarios*, como pretendían los jansenistas, pero sí puede suceder que sean *relativa y moralmente* necesarios en caso que la unidad de la Iglesia estuviera en peligro por el hecho de que el Papa cayera en herejía como doctor privado, o a consecuencia de su conducta escandalosa (véase Nr. 399, n. 3) y sobre todo en el caso en que fuera dudosa la elección de un Papa, como sucedió en el gran cisma de Occidente.

418. 3. SERIE CRONOLÓGICA DE LOS CONCILIOS ECUMÉNICOS.—Se cuentan generalmente hasta nuestros días 19 Concilios (2); helos aquí por su orden y con algunas indicaciones sobre su objeto. *El primer Concilio de Nicea*, en el año 325, reunido por Constantino bajo el pontificado de San Silvestre, definió contra Arrio la consubstancialidad del Verbo, sancionó solemnemente los privilegios de las tres sillas patriarcales de Roma, Alejandría y Antioquía y extendió a toda la Iglesia la práctica de la Iglesia Romana en cuanto a la fecha de celebración de la Pascua.

2. *El primer Concilio de Constantinopla*, en el 381, bajo el Papa Dámaso y el Emperador Teodosio el Grande, definió contra Macedonio de Constantinopla la divinidad del Espíritu Santo. Este Concilio, que no era ecuménico por la convocación, ni por la celebración, puesto que el Papa no había sido invitado ni se había asociado a él, sólo adquirió autoridad y categoría de Concilio ecuménico en tiempos posteriores, por el reconocimiento y la adhesión de la Iglesia universal.

3. *El Concilio de Efeso*, en el 431, bajo el pontificado de Celestino y el reinado de Teodosio el Joven, definió contra Nestorio la unidad de persona en Cristo y la maternidad divina de María.

4. *El Concilio de Calcedonia*, en el 451, bajo San León el Grande y el Emperador Marciano, condenó el eutiquianismo y definió la dualidad de naturalezas en Jesucristo; el canon 28 de este Concilio, que atribuía al Patriarca de Constantinopla el primer lugar después del de Roma, nunca ha sido confirmado por el Papa.

5. *El segundo de Constantinopla*, en el 553, condenó como contagiado de nestorianismo lo que se llamó los Tres Capítulos, es decir, Teodosio de Monpuesta y sus obras, los escritos de Teodoreto de Ciro contra San Cirilo y el Concilio de Efeso y la carta de Ibas de Edesa, *injuriosa* para el Concilio y para San Cirilo. Celebrado sin participación y contra la voluntad del Papa Vigilio, no llegó a ser ecuménico sino por la accesión subsiguiente del Pontífice.

---

(1) Los Concilios ecuménicos, no solamente no son necesarios, sino que, además, ha habido épocas de la historia de la Iglesia en las cuales se han celebrado muy raramente. Hemos dicho ya que no se celebró el primero hasta el año 325. Entre los Concilios octavo y noveno transcurrieron más de dos siglos y medio, como se verá en el número siguiente, y el Concilio de Trento y el del Vaticano están a una distancia de más de tres siglos.

(2) Muchos autores enumeran veinte, contando entre los Concilios ecuménicos el Concilio de Constanza (1414-1418), que se celebró con ocasión del gran cisma de Occidente y que no reunió las condiciones de ecumenicidad, sino después de la elección de Martín V, por el mismo Concilio (1417).

6. *El tercero de Constaantinopla*, en el 680, condenó el monotelismo y a sus defensores y fautores, entre ellos al Papa Honorio, culpable de negligencia en la represión del error. Convocado bajo Agatón, no fué confirmado sino por su sucesor León II, que aprobó el decreto conciliar interpretándolo, en cuanto a Honorio, en el sentido que indicamos en el número 339.

7. *El segundo de Nicea*, en el 787, bajo la regencia de la emperatriz Irene y pontificado de Adriano I, definió contra los iconoclastas la legitimidad del culto de las imágenes, haciendo la distinción tradicional entre el culto de veneración y el de adoración que se debe sólo a Dios.

8. *El cuarto de Constantinopla*, en el 869 y 70, bajo Adriano II, pronunció la deposición del usurpador Focio.

9. *El primer Concilio de Letrán*, en 1123, el primero de los Concilios ecuménicos de Occidente, bajo el Papa Calixto II, tomó severas disposiciones contra la simonía y la mala conducta del clero y aprobó el concordato de Worms, celebrado entre Calixto II y el emperador Enrique V con motivo de las investiduras.

10. *El segundo Concilio de Letrán*, en el 1139, bajo Inocencio II, dicta providencias disciplinares concernientes al clero.

11. *El tercero de Letrán*, en el 1179, bajo Alejandro III, condena a los cátaros y regula la elección de los Papas declarando válidamente elegido el candidato que haya reunido las dos terceras partes de votos de los cardenales.

12. *El cuarto de Letrán*, en 1215, bajo Inocencio III, es uno de los Concilios más importantes; condena a los albigenses y valdenses, fija la legislación eclesiástica sobre impedimentos del matrimonio e impone a todos los fieles la obligación de la confesión anual y de la comunión pascual.

13. *El primer Concilio de Lyon*, en el 1245, bajo Inocencia IV, regula el procedimiento de los juicios eclesiásticos.

14. *El segundo de Lyon*, convocado en 1274 por Gregorio X, restablece la unión con los griegos que, a más de la legitimidad de la palabra *Filioque* reconocen el primado del Papa, así como el derecho de apelar a su tribunal supremo.

15. *El Concilio de Viena*, en el 1311 y 12, bajo Clemente V, decide la supresión de la orden de los Templarios y define que el alma racional es la forma substancial del cuerpo humano.

16. *El Concilio de Basilea-Ferrara-Florencia* (1431-1442), convocado por Eugenio IV, tuvo como objetivos principales la reforma de la Iglesia y una nueva tentativa de reconciliación de las Iglesias latina y griega.

17. *El quinto Concilio de Letrán*, convocado por Julio II en el 1512 y continuado por su sucesor León X, hasta el 1517. Tenía por fin primario la reforma del clero y de los fieles. Publicó varios decretos concernientes a los nombramientos para cargos eclesiásticos, el género de vida de los clérigos y de los seglares.

18. *El Concilio de Trento*, convocado por Paulo III y abierto en esta ciudad en el 1545, trasladado dos años más tarde a Bolonia, suspendido poco después y reinstalado en Trento por Julio III en el 1551, interrumpido de nuevo y después reanudado y terminado bajo Pío IV en el 1563, tuvo como fin combatir los errores protestantes. Es el más célebre por el número e importancia de sus decretos dogmáticos y disciplinares.

19. *El Concilio Vaticano*, convocado por Pío IX, inaugurado el 8 de diciembre 1869, y suspendido el 20 octubre 1670, no pudo celebrar más que cuatro sesiones. No se autorizó a ningún soberano católico para tener allí representación oficial. Condenó, por una parte, en su Constitución *Dei filius*, los errores contemporáneos sobre la fe y revelación y definió, por otra, en la Constitución *pastor aeternus*, los dogmas de la primacía e infalibilidad personal de Pedro y de sus sucesores (1).

419. — *Conclusión. — La Iglesia, sociedad perfecta.* — Del estudio que acabamos de hacer de la Iglesia en su constitución íntima podemos concluir que es una *sociedad perfecta*. Se entiende por *sociedad perfecta* aquella que no depende de otra en su *fin* ni en los *medios*

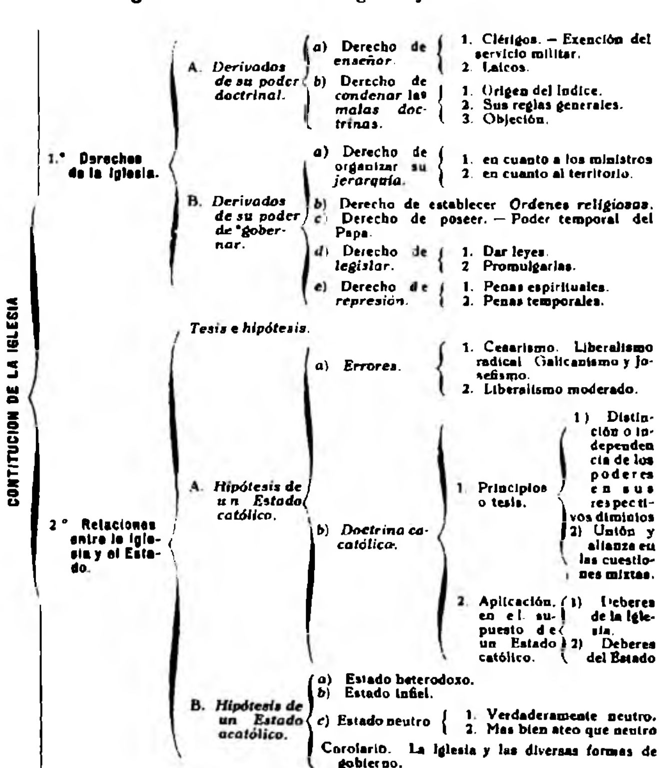
(1) Véase Forget, art. Vacant-Mangenot).

conducentes a él. Por el contrario es *imperfecta* la sociedad que está subordinada a otra y no tiene más poderes que los que la otra le quiera conceder. Así las sociedades de Ferrocarriles, de minas, etc., son sociedades imperfectas pues que están subordinadas al Estado.

Que la Iglesia sea una sociedad perfecta, se desprende de su origen y de su naturaleza: —*a*) de su *origen*. La Iglesia ha nacido de la voluntad de Cristo, de la voluntad de Dios; no dependiendo su existencia de ninguna voluntad humana, se sigue, que no puede estar subordinada al poder civil; es por su origen autónoma, independiente; —*b*) de su *naturalesa*. La Iglesia es una sociedad de orden espiritual pues Jesucristo le ha dado la misión y el poder de conducir a los hombres a un fin sobrenatural. Pero si es sociedad de orden espiritual, es evidente que no puede recibir de ninguna sociedad de orden natural los medios que necesita para su fin sobrenatural; su potestad no depende de la autoridad civil como si fuera derivación o participación de ella. Luego no puede sorprendernos el que la Iglesia haya reivindicado siempre esta prerrogativa de ser sociedad perfecta y que haya afirmado muchas veces su independencia respecto del poder civil, como lo ha hecho recientemente en el Concilio Vaticano (cap. III) y antes por la condenación de la proposición siguiente, XXIV, del *Syllabus* "La Iglesia no es una verdadera y perfecta sociedad plenamente libre".

BIBLIOGRAFIA.—Del ,Dicc. Vacant-Mangenot: DUBLANCHY, art. *Église*; ORTOLAN, article *Canonisation*; QUILLIET, art. *Censures doctrinales*; ORTOLAN, art. *Conclave*; FORGET, article *Congrégations romaines*, art. *Curie romaine* (Cardinaux); CHOUPIN, art. *Curie romaine* (Congrégations).—TANQUEREY, *Théologie dogmatique fondamentale*.—PALMIERI, *De Romano Pontifice* (Roma).—CHOUPIN, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège* (Beauchesne).—J. DE MAISTRE, *Du Pape*.—BOUDINHON, *Primauté, Schisme et Juridiction*, dans la Rev. Le Canoniste contemporain, fév. 1896. — DEMEURAN, *L'Église, Constitution, Droit public* (Beauchesne). — DOM GRÉA, *De l'Église et de sa divine constitution* (Bone Presse).

Cap. II. — Constitución de la Iglesia (continuación). Los derechos de la Iglesia. Relaciones de la Iglesia y del Estado



DIVISION DEL CAPITULO

La Iglesia, sociedad de orden *espiritual,* es por su origen y su naturaleza una sociedad perfecta; tal es la conclusión a que hemos llegado en el capítulo precedente (419). Sólo nos faltan establecer dos puntos: 1.° los *derechos* de la Iglesia, 2.° las *relaciones de la Iglesia y del Estado.* Este capítulo tendrá, pues, dos artículos.

Art. I. — Los derechos de la Iglesia

420. — La Iglesia como sociedad *perfecta* es independiente en su existencia y en el ejercicio de su potestad; de aquí se derivan todos sus *derechos* ¿pero, como determinar estos derechos? Nos basta para esto recordar que todo poder legítimo lleva como consecuencia determinados derechos y por otra parte que la Iglesia ha recibido de su divino fundador la triple misión de enseñar, santificar y gobernar. La Iglesia posee, pues, todos los derechos correlativos a su misión y a su triple potestad de magisterio, de gobierno y de ministerio. La potestad de *ministerio* implica el *derecho de administrar los sacramentos.* Habiendo recibido la Iglesia de Nuestro Señor el encargo y el poder de santificar, debe el Estado dejarla en entera libertad para administrar los sacramentos y ejercer el culto según las reglas de su liturgia. Como nadie le discute este derecho, no nos detendremos en él: nos limitaremos pues, a estudiar en dos párrafos los derechos de la Iglesia que se derivan de la doble potestad de enseñar y gobernar.

§ 1. — Derechos de la Iglesia derivados de su poder de magisterio

421. — Se puede establecer como principio general que en virtud de el poder docente que tiene la Iglesia recibido de Jesucristo, posee el derecho de enseñar en todas partes la doctrina cristiana. Jesucristo dijo a sus apóstoles: "Id y enseñad a todas las gentes" y como este mandato abarca todo el universo, síguese que la Iglesia tiene el derecho de establecerse en todas partes y que su magisterio no está limitado en el espacio ni en el tiempo. Del oficio que incumbe a la Iglesia de enseñar la doctrina de Cristo procede un doble derecho, y un doble deber: el primero de carácter positivo y directo que es, dar ella misma la enseñanza religiosa—lo que plantea la *cuestión de la escuela*—el segundo negativo e indirecto que es proscribir las doctrinas contrarias a las suyas y esto nos lleva a la *cuestión del Indice.*

422. — *El derecho de enseñar. La cuestión de la escuela.* — Notemos desde luego, que no tratamos aquí sino de los jóvenes que por el hecho de estar bautizados forman parte del cuerpo de la Iglesia; pero entre estos se pueden distinguir dos clases: los *clérigos* y los *laicos.*

A. *RELATIVAMENTE A LOS CLERIGOS* o mejor a los que se preparan para ser en su día los ministros del Evangelio, es manifiesto que tiene la Iglesia derecho de reclutarlos y de ponerlos en escuelas especiales (seminarios) donde pueda conservar sus vocaciones y darles instrucción y educación apropiadas a las funciones a que están destinados. "Sólo a los obispos, dice León XIII, en la Encíclica *Jampridem,* compete el derecho y el deber de instruir a los jóvenes que Dios llama para hacer de ellos sus ministros y dispensadores de sus misterios. De aquellos a quien dijo *enseñad a todas las naciones* deben los hombres recibir la doctrina religiosa, con cuánta más razón tocará a los obispos dar el alimento de la sana doctrina, en la forma y por quien ellos estimen conveniente, a estos ministros que han de ser la sal de la tierra y han de ocupar el lugar de Jesucristo entre los hombres... Los jefes de gobierno ¿permitirían que los jóvenes alistados a la milicia para aprender el arte de la guerra tuviesen otros maestros que los que son aventajados en este arte? ¿no se elige a los más hábiles guerreros para formar a los otros en la disciplina de las armas y en el espíritu militar?... He aquí porque en los concordatos celebrados entre los romanos pontífices y los jefes de estado en diferentes épocas, cuidó de una manera especial la Santa Sede por el mantenimiento de los Seminarios y reservó a los obispos el derecho de regirlos con exclusión de cualquier otro poder."

Encargada de la formación de sus ministros, la Iglesia tiene derecho a obtener del poder civil que no los sujete a obligaciones incompatibles con su vocación, como por ejemplo al *servicio militar;* esta *inmunidad* (1) que ha sido objeto de los ataques más apasionados, se legitima muy bien desde el doble punto de vista de derecho natural

---

(1) Entendemos por inmunidad el derecho en virtud del cual los eclesiásticos están exentos de ciertas obligaciones comunes. La inmunidad puede ser personal, local o real: 1. *Personal*, cuando afecta únicamente a la persona, v. gr. la exención del servicio militar, el privilegio del fuero eclesiástico (núm. 432), el privilegio del *cánon*, que declarando inviolable a la persona de los clérigos, prohibe, bajo pena de excomunión, toda grave percusión contra ellos dirigida. 2. *Local*, cuando afecta a un lugar: iglesias, cementerios, etc. Así el derecho de asilo era un privilegio en virtud del cual los que se refugiaban en una iglesia no podían ser detenidos por el brazo secular, sin el beneplácito de la autoridad eclesiástica. 3. *Real*, si afecta únicamente a las cosas, por ejemplo, los bienes eclesiásticos en otro tiempo estaban exentos de toda carga y de todo impuesto común.

y eclesiástico. —*a*) Bajo el punto de vista de *derecho eclesiástico* la cosa no ofrece duda; numerosos cánones de la iglesia proclaman este derecho y van aún más allá pues que prohiben a los eclesiásticos bajo pena de censura el ejercicio de las armas y la efusión de sangre humana; — *b*) en el punto de vista de derecho natural también es incontestable el fundamento de la inmunidad. Si el estado tiene el deber de constituir un ejército y exigir el servicio obligatorio ya para conservar el orden interior, ya para resistir a los ataques del enemigo, también hay un deber no menos imperioso que es el proveer a las necesidades religiosas de la nación; pero este supone de una parte la existencia del clero, que es indispensable para enseñar la doctrina y practicar el culto, y de otra parte la exención del servicio militar por la legítima razón, que este ofrece un gran obstáculo al reclutamiento sacerdotal. A esto se objeta que el cuartel es una escuela mejor que el Seminario para el aprendizaje de la virtud y que es un excelente medio de experimentar las vocaciones y de rechazar las poco firmes. Sin negar lo que pueda haber de justo en esta objeción, no por eso es menos falso el pretender que una vocación no puede considerarse sólida hasta que no ha sido expuesta a las pruebas más peligrosas. Se objeta aún, en nombre del famoso principio de la *igualdad*, que si los clérigos tienen parte en las ventajas de la vida social deben tenerla también en las cargas comunes. El razonamiento parece irreprochable, pero lo que se trata es de saber si el clero no tiene ya su parte en la carga común; la Iglesia cree por el contrario que sus sacerdotes prestan a la sociedad, por su ministerio, mayores servicios que los que podrían prestarle como soldados. Sin duda hacen falta soldados contra los enemigos de fuera, pero no lo hacen falta menos y en otro orden, para resistir a los enemigos de dentro, para luchar contra la propagación de ideas falsas y subversivas y contra la impiedad y la corrupción de costumbres. Y para prepararse a esta misión, los sacrificios del sacerdote, que ya desde el seminario abdica su libertad y renuncia a las alegrías del mundo y de la familia, superan ciertamente en magnitud al sacrificio de los soldados. Podemos, pues, concluir que la exención del servicio militar, mucho tiempo reconocida a la Iglesia como un derecho, no es en manera alguna un privilegio excesivo, del cual deba nadie sorprenderse ni escandalizarse.

423. — B. *CON RELACION A LOS SEGLARES O LAICOS.* — Desde ningún punto de vista puede la Iglesia desinteresarse de las escuelas aun de seglares. — 1. Porque si se trata de la *instruc-*

ción religiosa a ella incumbe este cuidado y nadie podrá disputarle su derecho. — 2. Y si se trata de *cualquier otra rama* ya en el terreno literario o en el histórico o en el científico, tiene el derecho y el deber de velar para que no se enseñe cosa alguna contraria a su doctrina, a su dogma o a su moral. En el caso en que las escuelas se salgan de su neutralidad legal y se conviertan en hostiles a la iglesia, deberá ella elevar su voz y recordar a los padres el deber que les incumbe de educar o hacer educar cristianamente a sus hijos y protestar contra los maestros que traicionan su misión. Pero avancemos más; la Iglesia, como cualquier otra persona que cumple las condiciones requeridas, debe gozar de la libertad de abrir por sí misma escuelas, primarias, secundarias y superiores (Universidades); ¿por qué razón la enseñanza ha de ser *monopolio* del Estado? ¿Es que por *derecho natural* los niños no pertenecen primero a sus padres y después a la sociedad; no pertenece a los que han dado la vida al cuerpo, el formar también la inteligencia y la educación del espíritu? Pero si es verdad que la instrucción es una función de los padres y si, por otra parte, éstos no pueden sino en raros casos cumplir esta carga por sí mismos, se sigue de aquí que tienen derecho de hacerse suplir por un maestro de su gusto y allí empiezan los derechos y los deberes del Estado: a él corresponde vigilar la enseñanza dada por la familia o sus representantes y averiguar si es conforme al bien común o es atentatoria a las verdades religiosas; si está en armonía con las aspiraciones paternas, mientras éstas sean legítimas y si en nada viola las ideas más sagradas y no va contra los derechos de Dios y de la patria.

424. — **El derecho de censurar los libros. El Indice.** — La Iglesia no cumpliría sino imperfectamente su oficio de guardadora de la fe si no pudiera condenar las malas doctrinas; de aquí su doble derecho. — 1.° de *prohibir* a los fieles *editar* libros no sometidos previamente a su censura y aprobados por ella; — 2.° *prohibir* por legítimas razones los libros ya editados (Can. 1384).

De este segundo derecho procede el *Indice*. Se llama *Indice* el catálogo de libros prohibidos por el Santo Oficio como nocivos a la fe y a las costumbres, cuya lectura o conservación están prohibidos a los fieles.

El origen del Indice, como *catálogo* se remonta al siglo XVI. Sólo cuando por la invención de la imprenta los libros, en general, y los malos libros en particular, se multiplicaron, sintió la Iglesia la necesidad de velar más atentamente la producción literaria. Encontramos el primer esbozo de índice en un catálogo de libros prohibidos hechos por orden de Paulo IV en el 1557, primero, y después en el 1559; pero la verdadera institu-

ción del índice data del *Concilio de Trento* y de Pío IV, que publicó un catálogo y un conjunto de reglas concernientes a la publicación, la lectura y retención de obras reprensibles (1564). Estas reglas han sido retocadas muchas veces por diferentes Papas y últimamente por León XIII, que en su Constitución apostólica *Officiorum et Munerum* (febrero 1897), dió decretos generales sobre la prohibición y censura de libros. No pudiendo la Santa Sede conocer todos los libros perniciosos que se editan en el mundo entero, León XIII publicó cierto número de *reglas generales* que condenan en bloque todos los malos libros, reglas que forman el *canon* 1.399 del nuevo *Código*. Están prohibidos por el derecho: 1. Las ediciones del texto original... de la Sagrada Escritura, así como las traducciones hechas o editadas en cualquier lengua por los acatólicos. 2. Los libros de escritores que sostienen la herejía, el cisma, o tratan de hacer vacilar en cualquier forma el fundamento de la religión. 3. Los libros que atacan adrede la religión y las buenas costumbres. 4. Los libros de acatólicos que tratan exprofeso de la religión, a menos que no se esté cierto de que nada contienen contra la religión católica. 5. Los libros o folletos que refieren nuevas apariciones, revelaciones, visiones, profecías, o que pretenden introducir devociones nuevas, aun con pretexto de que son privadas, si han sido publicados sin tener en cuenta las prescripciones canónicas. 6. Los libros que atacan o denigran algún dogma católico sosteniendo errores condenados por la Santa Sede insultando el culto católico y tratando de arruinar la disciplina eclesiástica, y ultrajando exprofeso la jerarquía eclesiástica, el estado clerical o religioso. 7. Los libros que enseñan o recomiendan una superstición, cualquiera que ella sea, los sortilegios, las adivinaciones, la magia, la evocación de espíritus y otras cosas de esta índole. 8. Los libros proclamando que son lícitos el duelo, el suicidio o el divorcio, los libros que tratando de sectas masónicas u otras similares pretenden que son útiles e inofensivas para la Iglesia y la sociedad civil. 9. Los libros que tratan exprofeso de cosas lascivas u obscenas, las refieran o enseñan. 10. Las ediciones de libros litúrgicos aprobados en otro tiempo por la Iglesia, pero que, por cambios ocurridos, no concuerdan ya con las ediciones auténticas actualmente aprobadas por la Santa Sede. 11. Los libros que publican indulgencias apócrifas, proscritas o revocadas. 12. Las imágenes, cualquiera que sea su forma de impresión, de Nuestro Señor Jesucristo, de la Santísima Virgen María, de los Angeles, de los Santos o de otros siervos de Dios, que no cuadran con el sentir y decretos de la Iglesia (Can. 1.399). A esta lista de libros condenados de una manera general, hay que añadir todos los libros señalados *nominatim* en el Indice. A este propósito, conviene hacer notar que los rigores del Indice se han suavizado. Otras veces se daban condenaciones globales contra todas las producciones de un autor cuyas malas tendencias eran reconocidas; estas prohibiciones hechas en *odio del autor* han desaparecido de la reciente edición del Indice.

Uso.—Solamente pueden leer y retener libros prohibidos aquellos que han recibido regularmente la autorización de la Santa Sede o de sus representantes. «Los libreros no pueden vender, prestar ni guardar los libros que tratan exprofeso de cosas obscenas; en cuanto a los otros libros prohibidos, no podrán venderlos sino con autorización de la Santa Sede y solamente a aquellos que puedan presumir prudentemente que tienen derecho a comprarlos» (Can. 1.404). «Los Ordinarios y todos los que tienen cura de almas deben advertir oportunamente a los fieles el peligro y el mal que hay en la lectura de los malos libros, sobre todo de los libros condenados» (Can. 1.405-2). «Cualquiera que lea a sabiendas, sin la autorización de la Santa Sede, libros de apóstatas o de herejes, sosteniendo (1) una herejía, así como libros de cualquier autor condenados *nominatim*, cualquiera que guarde estos libros, los imprima o los defienda, incurre *ipso facto* en excomunión reservada especialmente al soberano Pontífice» (Can. 2.318). El valor del Indice se desprende de lo que anteriormente hemos dicho, a propósito de la autoridad en general, de las decisiones de las Congregaciones, al menos de aquellas que reciben la aprobación del Papa en forma común. No siendo actos del soberano Pontífice no son decisiones infalibles, pero exigen, sin embargo, de parte de los fieles, más que una sumisión externa, más que el respetuoso silencio; tienen derecho a un asentimiento prudente y provisionalmente firme.

---

(1) Los libros que contienen proposiciones heréticas, pero sin que el autor las sostenga ni se esfuerce en hacerlas admitir por el raciocinio, no caen, por consiguiente, en la excomunión.

425. — **Objeción.** — Muchas críticas se han levantado contra el Indice. En nombre de los grandes principios modernos: libertad de conciencia, de opinión, de palabra y de escritos se ataca la legislación de la Iglesia y el derecho que reivindica de prohibir el uso de ciertos libros.

Respuesta. — El *derecho de la Iglesia a prohibir* los libros peligrosos se apoya en la Sagrada Escritura, en la tradición y en la razón: — 1) *Sagrada Escritura.* Como ya vimos (N.° 310) la Iglesia ha recibido de Jesucristo la misión de enseñar su doctrina. De aquí se deriva para ella el deber no sólo de predicar la *verdadera* doctrina, sino también de oponerse a todo aquello que pueda dificultar la conservación de la verdad íntegra; por consiguiente, tiene el derecho y aún más, el deber de perseguir y condenar los libros impíos o inmorales. — 2) *Tradición.* La práctica de la Iglesia, aunque en su forma actual sólo data del siglo XVI, se remonta a los orígenes del Cristianismo. San Pablo previene a su discípulo Timoteo contra los discursos profanos y hueros que hacen estragos como la gangrena (II, Tim. II, 16, 17), recomendación que debe aplicarse, aún más quizá, a los discursos escritos. Se dice también en los *Hechos* (XIX, 19) que a consecuencia de su predicación en Efeso "muchos de los que habían seguido curiosidades peligrosas, trajeron sus libros y los quemaron a vista de todo el pueblo". (1) Después de los Apóstoles, los *Padres* de la Iglesia, los *concilios* y los *Papas* nunca han dejado de estigmatizar los malos libros, como lo recuerda León XIII, en su constitución "Officiorum": "La historia — dice — atestigua el cuidado y celo vigilante de los Pontífices romanos en impedir la libre difusión de obras heréticas, verdadera calamidad pública. La antiguedad cristiana está llena de estos ejemplos. Anastasio I condenó severamente los escritos peligrosos de Orígenes; Inocencio I los de Pelagio, y

---

(1) Este argumento de la tradición puede proporcionar materia para amplias explicaciones. Podríamos hacer notar, por ejemplo: 1. Que la práctica de la Iglesia Católica se halla también en otras sociedades religiosas. Así, entre los judíos, la lectura de muchos libros del Antiguo Testamento estaba prohibida a los jóvenes por razón de los peligros que tal lectura podría acarrear a las imaginaciones no preparadas para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado. 2. Que los mismos Protestantes han prohibido las doctrinas que se oponen a las suyas. Sabido es que los discípulos de Lutero lanzaban el anatema contra los escritos de los zuinglianos y de los calvinistas, y que estos últimos hacían lo mismo con respecto a las doctrinas luteranas. 3. Que la sociedad pagana no era menos rígida en este punto. Así nos cuenta Cicerón (De natura deorum, lib. I, cap. 23), que por haber escrito esta simple frase: «Yo no puedo afirmar ni negar que existan los dioses», Protágoras de Abdera fué expulsado del territorio de Atenas y su libro fué quemado en medio del agora.

León el Grande todos los de la maniqueos. Igualmente, en el correr de los siglos, las sentencias de la Santa Sede han condenado los libros funestos de los monotelitas, de Abelardo, de Marsilio de Pádua, de Wicleff, de Hus. — 3) *Razón.* Es evidente que la doctrina que reivindica, en nombre de la libertad, el derecho individual ilimitado de sostener en todas las cuestiones la opinión que a uno le plazca, es un doctrina absurda, anárquica, irracional. Sería poner el bien y el mal al mismo nivel y medir con el mismo rasero la justicia y la injusticia, la verdad y el error, el vicio y la virtud. Ninguna sociedad podría acomodarse a estos principios, y por lejos que fuera en su amor a la libertad, necesariamente se habría de poner algún límite infranqueable. ¿Por qué extrañar, entonces, de que la Iglesia, sociedad perfecta y que tiene para sus súbditos la solicitud de una madre, se tome tanto interés en apartar la ponzoña que amenaza al alma de sus hijos?

§ 2. — Derechos de la Iglesia, derivados de su potestad de gobernar.

426. — Entre los principales de estos derechos podemos citar:

1.° **El derecho de organizar su jerarquía.** — La Iglesia tiene derecho a reivindicar completa independencia, lo mismo en cuestión de *ministros* que en la de *demarcaciones* para administrar; es libre para *elegir* sus ministros y para señalarles el territorio que deban evangelizar. Puede, por consiguiente, marcar circunscripciones más o menos extensas, provincias, diócesis, parroquias y si lo estima conveniente, modificar las divisiones antiguas y formar otras nuevas.

Que en el curso de los siglos, la Iglesia haya variado el modo de organizar su jerarquía, que haya concedido, por ejemplo, a un pueblo o a los jefes del Estado el privilegio de *intervenir* y designar los candidatos no es cosa que debe sorprender; son concesiones hechas por la Iglesia a cambio de otras ventajas que obtenía. Es indudable, con efecto, por tomar este ejemplo solamente, que la elección por el pueblo, de los ministros sagrados, tenía la doble ventaja de señalar, al menos generalmente, el candidato más digno (vox populi, vox Dei), o por lo menos que debía ser mejor aceptado. De cualquier manera, tales concesiones jamás han suprimido ni menoscabarán jamás, si nuevamente se hicieran, el derecho imprescriptible que posee la Igle-

sia, de nombrar por sí misma sus pastores y de conferirles la institución canónica

427. — 2.° **El derecho de fundar Ordenes religiosas.** — Dos aspectos hay que considerar en la fundación de las Ordenes religiosas: el *espiritual* y el *temporal.* El primero que consiste en la elección de un tenor de vida muy apropósito para la práctica de los consejos evangélicos, entra de lleno en los derechos de la Iglesia sin ningún género de duda. El aspecto temporal, del cual no puede desentenderse ninguna asociación humana, cualquiera que sea su naturaleza, corresponde al poder civil, pero éste tiene el deber de tratar tales cuestiones y resolverlas de acuerdo con la Iglesia.

428. — 3.° **El derecho de poseer.** — La Iglesia es de un orden espiritual, pero también es una sociedad compuesta de hombres que no pueden subsistir ni practicar su religión si no poseen bienes temporales; porque la Iglesia debe atender al sustento de sus ministros y de sus templos, tiene que sufragar los gastos del culto y asistir a los pobres. Luego debe tener capacidad jurídica para *adquirir* bienes y *administrarlos*; y en este caso ¿por qué no podría poseer realmente los bienes materiales que le son indispensables para alcanzar el fin que persigue? ¿Quién puede pretender que el hecho de ser miembro de una sociedad religiosa, despoja al hombre de sus derechos naturales? Y si la Iglesia tiene el derecho de adquirir bienes temporales, también lo tendrá para administrarlos libremente al igual que otras personas morales: provincias, municipios, hospitales, cuyos derechos a nadie se le ocurre discutir.

Se *objeta* contra el derecho de propiedad, que siendo de *manos muertas* los bienes eclesiásticos causan al Estado y a la sociedad un perjuicio muy grande, pues que no se enajenan ni se transmiten sino muy raras veces y escapan, por tanto al impuesto por transmisión. — La objeción vale poco, visto que el Estado, por una parte, puede limitar siempre la extensión del derecho adquisitivo y por otra parte, sabe substituir el impuesto de transmisión por otros no menos gravosos. Así en Francia las propiedades de los religiosos han sido sujetas al "Droit d'accroissement", que constituye un impuesto de excepción que sobrepasa muchas veces a los impuestos que deben pagar las sociedades anónimas, industriales, comerciales y financieras.

El poder temporal del Papa.—Con el derecho de poseer, se une íntimamente la cuestión del poder temporal de los Papas.

El *poder temporal de los Papas* es de las cuestiones sobre las cuales ha sido más áspera y frecuentemente discutida la doctrina de la Iglesia. Sus adversarios presentan esta

poder como una *usurpación*, y como el fruto de la ambición de los Pontífices; lo califican de *incompatible con el poder espiritual* y en oposición con las palabras de Jesucristo al proclamar que su reino no era de este mundo (Joan., XVIII, 36) y concluyen que Pío IX, censurando en el *Syllabus* a los adversarios del poder temporal, ha cometido un verdadero abuso de poder (1). Estos ataques son injustos: Es verdad que la soberanía temporal del Papa no es un *dogma*, tampoco es de institución divina, ni se podría pretender que sea *absolutamente necesaria*, pues en algún tiempo no existió, ni existe ya. Pero es una sinrazón acusarla de *ilegítima* y de inútil y hasta de *nociva* y dañosa a la potestad espiritual. 1. El poder temporal de los Papas, lejos de ser ilegítimo, se apoya en los *títulos más auténticos*. Fueron los pueblos los que invistieron a los Papas del poder temporal. Algunos autores han puesto el *origen* del poder temporal en una donación de Constantino, cuando el emperador, hecho cristiano, abandonó Roma y se fué a fundar Constantinopla. Esta opinión no goza mucho crédito; más verdad sería decir, que a partir de este momento los emperadores se mostraron inferiores a su misión. Cuando los bárbaros invadían y saqueaban Italia, no supieron estar allí para defender a sus pueblos. Sólo hay una majestad que se levanta ante la ola bárbara y arrolladora, e Italia, a quien los emperadores de Bizancio no pueden socorrer, se vuelve instintivamente hacia los Papas como a sus protectores natos. «Lo infortunado de los tiempos, dice el protestante Gibbon, aumentó poco a poco el poder temporal de los Papas.» Fueron los pueblos quienes los obligaron a reinar. Cuando Pipino el Breve y Carlomagno cedieron al Papado los primeros elementos del Patrimonio de San Pedro, no hicieron otra cosa que sancionar por un acto solemne la soberanía que, desde ya mucho tiempo, los pueblos habían reconocido a los Papas (2). 2. Este poder temporal, que se apoya en los títulos más legítimos, tampoco es *incompatible con el poder espiritual*: le presta, por el contrario, un gran servicio, pues viene a ser la mejor *garantía* de éste. Porque es manifiesto que, si el Papa no posee un territorio del que sea soberano, si está sometido a la jurisdicción de otra potencia, se podrá temer siempre que no haya suficiente libertad en la administración del mundo católico, que sus decisiones estén influídas por una fuerza exterior más poderosa que él y que de esta suerte los intereses de la Iglesia parezcan infeudados a los intereses del pueblo, del cual es súbdito el Papa. Sin duda, la ley del 13 de mayo de 1871, llamada *ley de garantías*, promulgada por el gobierno italiano, ha declarado al Papa sagrado e inviolable, le ha reconocido derecho a los honores de soberano y ha sustraído los palacios que le han reservado a la jurisdicción italiana (*privilegio de la extraterritorialidad*) pero es claro que tales garantías son muy precarias y eventuales; concedidas hoy, pueden ser retiradas mañana, según el capricho o el sectarismo de otro gobierno. Por estas razones conviene que el Papa sea independiente y dueño en su causa y que le sea restituída la soberanía temporal que le sobrevino tan providencialmente y de la cual tan injustamente ha sido despojado (3).

429. — 4.° **El derecho de legislar.** — Del poder *legislativo* de la Iglesia se deriva el derecho de *dar leyes* relativas a la doctrina, disciplina y culto, que se extienden a la Iglesia universal. Pero el dere-

---

(1) A propósito del derecho de propiedad que tiene la Iglesia, he aquí las proposiciones condenadas en el Syllabus: Prop. XXVI. «La Iglesia no tiene el derecho natural y legítimo de poseer». Prop. XXVII. «Los ministros sagrados de la Iglesia y el romano Pontífice deben estar absolutamente ajenos a todo cuidado y dominio de las cosas temporales». Prop. LXXV. «Los hijos de la Iglesia cristiana y católica disputan entre sí, sobre la compatibilidad del dominio temporal con el poder espiritual».

(2) El patrimonio de San Pedro, compuesto en un principio del exarcado de Rávena y de Pentápolis, se engrandeció más tarde con la posesión de nuevos territorios, entre otros, de una parte de los dominios de la condesa Matilde de Toscana, de las Marcas y de la Romaña y, finalmente, del condado Veneciano, etc. Pero no es ese el lugar oportuno para hacer la historia del poder temporal del papado.

(3) Téngase en cuenta que esto se escribió con anterioridad al 11 de febrero de 1929, fecha en que se firmaron en Letrán los acuerdos entre la Santa Sede y el Estado Italiano. (Nota del traductor.)

cho de hacer leyes implica a su vez, el de *promulgarlas* y por consiguiente, el derecho del Pontífice romano a *comunicar libremente* con sus súbditos. Este derecho combatido otras veces, por los legistas y los galicanos en Francia, por los Josefistas o partidarios de José II, en Alemania (XVIII siglo), que pretendían que las leyes eclesiásticas no se podían promulgar sin el consentimiento del Estado — placet, exequatur — ha sido reivindicado siempre por la Iglesia y particularmente por Pío IX, que condenó la opinión contraria contenida en las proposiciones siguientes del *Syllabus*: "la potestad eclesiástica no puede ejercer su autoridad sin el permiso y asentimiento del poder civil" (Prop. XX). "La potestad civil tiene no sólo el derecho que se llama de *exequatur*, sino también el derecho llamado de *apelación por abuso*" (1) (Prop. XLI).

430. — 5.° **El derecho de represión.** — Como el poder de gobernar implica no solamente la potestad legislativa sino también la *judicial* y *coercitiva*, la Iglesia tiene derecho a juzgar y castigar las infracciones de sus leyes, con el fin de hacer respetar sus instituciones por aquellos que libremente las han aceptado. En virtud de este derecho natural y divino, totalmente independiente de toda autoridad humana, la Iglesia puede herir a los delincuentes sometidos a su autoridad, con penas ya *espirituales*, ya también *temporales* (Can. 2214).

A. *PENAS ESPIRITUALES*. — Las principales penas espirituales son las censuras. "La *censura* es una pena espiritual y medicinal, procedente del fuero *externo*, por la cual la Iglesia priva a un hombre *bautizado*, pecador y contumaz, de ciertos bienes espirituales o de bienes anejos a los mismos, hasta que se enmiende y sea absuelto. (Can. 2241, § 1). Teniendo en cuenta los bienes de que priva, se pueden distinguir tres clases de censuras. excomunión, suspensión y entredicho.

a) La *excomunión* es una censura por la cual uno es excluído de la comunión de los fieles (Can. 2.257). 1) Hay dos clases de excomulgados: *vitandos* y *tolerados*, según que hayan sido excomulgados *nominalmente* o no. La excomunión priva del derecho de asistir a los divinos oficios, aunque no a la predicación (Can. 2.259), y de recibir los Sacramentos (Can. 2.260). El excomulgado no puede administrar lícitamente los Sacramentos, salvo en peligro de muerte (Can. 2.261). No participa en las indulgencias, sufragios y oraciones públicas de la Iglesia (Can. 2.262), no puede obtener beneficios ni cargos eclesiásticos (Can. 2.263). El excomulgado con sentencia *declaratoria* queda privado de sepultura eclesiástica (Can. 2.260 (2). La excomunión se llama *latae sententiae* o *ferendae sententiae*, según que se incurra por el hecho mismo (ipso facto) de haberse cometido una falta de-

---

(1) La apelación por *abuso* es un recurso de la autoridad civil contra los pretendidos abusos del poder eclesiástico.

(2) Para conocer los delitos contra los cuales lanza la Iglesia la pena de excomunión, véase el Código de Derecho Canónico, can. 2.314 y sigs,

terminada por los cánones, o que tiene su efecto sólo cuando se haya dado la sentencia contra el culpable. b) La *suspensión* es una censura que retira al clérigo o al sacerdote el uso de la totalidad o de una parte de sus poderes; le priva ya de las funciones de la potestad de *orden* (*suspenso a divinis*), ya de su *oficio*, esto es, de la potestad de jurisdicción (*suspenso a jurisditione*), ya de su *beneficio*, esto es, de los frutos producidos por su título. Si la suspensión es total, le priva de todo a la vez. El sacerdote suspenso a *divinis* no puede ya ejercer *libremente* las funciones que dependen de su potestad de orden (decir misa, administrar los sacramentos). El sacerdote suspenso a *jurisdictione* no puede ya ejercer válida ni lícitamente ningún acto de jurisdicción; no administra válidamente el sacramento de la Penitencia que depende de la jurisdicción para la validez. Pero el clérigo suspenso puede, como todos los fieles, participar el uso pasivo, o recibir los Sacramentos. c) El *entredicho* priva del uso de ciertas cosas sagradas, como algunos sacramentos, algunos oficios públicos, o ceremonias solemnes, sepultura eclesiástica, etcétera (1) (V. can. 2.268 y sig.). 1. Hay entredicho *personal* que afecta a clérigos y legos. 2. *Local*, si va contra un lugar, iglesia, cementerio, parroquia, pueblo. 3. *Particular*, si se refiere a una sola persona o un solo lugar. 4. *General*, si se lanza contra toda una región (2), el clero de un Estado, los miembros todos de un cabildo, etc. *Nota*: 1) Como se puede observar, la suspensión difiere de las otras dos censuras en que sólo afecta a los clérigos, el entredicho difiere, a su vez, de la excomunión y de la suspensión en que es una pena que hiere lo mismo a las personas que a los lugares. 2) Una censura no es legítima si no se inflige por una culpa mortal, exterior, consumada y si, a más de estas condiciones, no hay *contumacia*, es decir, obstinación del culpable a no obedecer a una ley debidamente promulgada y conocida. 3) Ninguna censura puede herir a quien ignora la ley.

431. — B. *PENAS TEMPORALES*. — Las penas espirituales no chocan a los adversarios de la Iglesia, pero no sucede lo mismo con las penas corporales. La Iglesia, objetan, es una sociedad espiritual que debe gobernar las almas por actos libres, por la persuasión y no por la fuerza. *Luego no tiene derecho de imponer penas corporales.*

Es verdad que la Iglesia, con relación al fin que persigue, es una sociedad espiritual; pero está compuesta de hombres, por consiguiente, de elementos visibles, como las otras sociedades; y como estas, tiene derecho a defenderse contra aquellos que ponen en peligro su existencia. Y si las penas espirituales no bastan ¿por qué no podrá ella por *medios corporales* impedir a sus hijos extraviados y rebeldes hacer daño a los demás y volverlos al camino del deber y si fuese necesario, sacrificar el cuerpo para salvar el alma? Este derecho lo ha reivindicado siempre la Iglesia, y recientemente aún, Pio IX no vacilaba en condenar la opinión contraria, formulada así en la proposición XXIV del *Syllabus*: "La Iglesia no tiene el derecho de emplear la fuerza; no tiene ningún poder temporal directo o indirecto".

(1) Ortolan, art. *Censures ecclesiastiques*, Dict. Vacant-Mangenot.

(2) Así sucedió en otro tiempo que Francia estuvo en entredicho, v. gr., por orden del papa Gregorio V en el reinado de Roberto el Piadoso (998); por orden de Inocencio II, reinando Luis VII (1141); por decreto de Inocencio III, en tiempo de Felipe Augusto (1200), etc. El entredicho local implicaba entonces la prohibición de celebrar los divinos oficios, de administrar los sacramentos de la Eucaristía, del Orden y de la Extremaunción, y de dar sepultura eclesiástica.

Pero aunque la Iglesia se haya reconocido en el pasado, y se reconozca todavía el derecho de aplicar penas temporales, ella es la primera en estimar que, si ha podido convenir en una época en que la sociedad era cristiana y los principios de la religión penetraban profundamente las instituciones políticas, no se acomodaría ya a las necesidades del momento presente. No hay que extrañarse de que la Iglesia, en la edad media, recurriese al *brazo secular* para castigar crímenes como el de la herejía, que parecen ser del dominio exclusivo de las puras ideas, y que de hecho, perturbaban y ponían en peligro la seguridad del Estado cristiano y se convertían en verdaderos crímenes sociales y políticos. Por lo demás, es contrario a las reglas elementales de crítica histórica, el juzgar las costumbres del pasado por las del presente, las ideas antiguas por las ideas modernas.

432. COROLARIO.—*El privilegio del foro eclesiástico.*—A más de los derechos que acabamos de enumerar, la Iglesia ha gozado otras veces de cierto número de inmunidades, entre otras, del privilegio llamado del *foro eclesiástico.* El efecto del privilegio era sustraer las personas de los clérigos a la jurisdicción del poder civil, en forma que no eran juzgados por seglares, sino por los tribunales eclesiásticos. ¿Qué pensar de esta inmunidad? ¿Diremos, con algunos, que era injusto este privilegio, pues toda infracción de las leyes del Estado, cualquiera que sea el delincuente, debe ser reprimida por el poder del cual emanan? Así podría creerse, a primera vista; pero si nos colocamos en la hipótesis de una sociedad cristiana convendremos fácilmente en que es natural que los clérigos, especialmente sometidos al poder de la Iglesia, deben ser juzgados por sus tribunales. El sacerdote no cumplirá eficazmente su misión sino en la medida en que goce de la consideración y del respeto. Pero toda comparecencia ante los tribunales es causa de escándalo y resta no solamente al acusado, sino a todos los sacerdotes, la autoridad de que tanto necesitan para predicar la moral y ejercer el ministerio. Así, aunque la Santa Sede haya renunciado a esta inmunidad, en casi todos los países católicos Pío IX ha proclamado valientemente el derecho de la Iglesia por la condenación de la *proposición XXI del Syllabus*: «El fuero eclesiástico para los procesos temporales de los clérigos ya en lo civil ya en lo criminal, debe ser absolutamente abolido, aun sin consultar a la Sede Apostólica ni hacer caso de sus reclamaciones.»

Art. II. — **Relaciones entre la Iglesia y el Estado**

433.— Aunque sociedad perfecta, la Iglesia está llamada a vivir en el Estado. He aquí, por este hecho, dos sociedades autónomas, independientes, colocadas sino frente a frente, por lo menos al lado, la una de la otra. ¿Cuáles serán, pues, sus relaciones? Hay dos maneras de determinarlas: considerando a la Iglesia sola, en su divina constitución — con su potestad y sus derechos — sin tener en cuenta las diversas situaciones en que se puede encontrar; o considerándola de un modo concreto, en las circunstancias de hecho a las cuales forzosamente se debe adaptar. En otros términos, se puede distinguir entre los *principios* y su *aplicación*, entre la *teoría* y la *práctica*, o,

por emplear la fórmula corriente, entre la *tésis* y la *hipótesis*. Sin embargo, teniendo cuidado de observar que los principios pueden aplicarse al caso de un Estado católico, entonces la tésis se confunde con la hipótesis. De donde se sigue que podemos establecer las relaciones de la Iglesia y del Estado sin salirnos del dominio de la realidad. Así lo haremos en los dos párrafos siguientes en que estudiaremos las relaciones de ambas sociedades: 1.° En el caso de un *Estado católico;* y 2.° en el caso de un *Estado acatólico.*

§ 1. — Relaciones de la Iglesia y del Estado en el caso de un Estado Catolico

434. — Las relaciones de la Iglesia y del Estado miradas desde un punto de vista general admiten tres posibles soluciones: *el dominio de un poder sobre otro,* la *separación completa, o el mutuo acuerdo.*

1.° Errores.—El primero y segundo sistema se oponen a la doctrina católica que más adelante expondremos. *A)* La tesis del dominio de un poder sobre el otro, puede entenderse en un doble sentido, según que se enseña la subordinación completa del Estado a la Iglesia, o de la Iglesia al Estado.

a) La primera opinión, que ha tenido muy pocos partidarios entre los teólogos y canonistas, no merece retener nuestra atención.—*b) La segunda opinión,* que quiere la subordinación de la Iglesia al Estado, fué profesada, en otro tiempo., por los legistas partidarios del *cesarismo,* en la época moderna por los *liberales* de la Revolución. Partiendo de principios opuestos—pues los defensores del cesarismo consideraban a los emperadores y reyes como dueños absolutos, en quienes residía la autoridad suprema; mientras que los liberales revolucionarios miraban al pueblo como soberano único y única fuente del poder—, unos y otros vienen a parar al mismo resultado y confiscan todos los derechos en favor de un poder único, de la personalidad del Estado, llámese como quiera, emperador, rey, pueblo, monarquía o democracia. En tal sistema, es permitido conservar la religión, por el provecho que de ella pueda sacar el Estado, pero no *hay puesto para una Iglesia independiente y libre.* Por tanto, no hay que hablar de derechos de la Iglesia; no tendría otros que los que el Estado-Rey tuviera a bien dispensarle.

Con el cesarismo y el liberalismo absoluto se enlaza el *galicanismo* y el *josefismo* (1), que, aun reconociendo a la Iglesia como independiente y soberana en las cosas puramente espirituales, atribuyen al Estado una autoridad preponderante en las cuestiones mixtas; por ejemplo, el derecho de impedir la publicación de bulas, encíclicas, mandatos, etc., sin su previo consentimiento.

435.—*B)* La tesis de la Separación de la Iglesia y del Estado es el error del *liberalismo moderado.* Partiendo del principio que la Iglesia y el Estado son dos sociedades distintas, independientes, que siguen rutas paralelas los partidarios de esta doctrina, adoptando la fórmula de Cavour, «La Iglesia libre en el Estado libre», quieren que sean libres ambas sociedades, cada una en su esfera y vivan separadas, desconociéndose recíprocamente.

(1) José II, emperador de Alemania (1741-1790), intentó reformar la Iglesia católica, subordinándola enteramente al Estado. Así, por su propia autoridad suprimió algunas Ordenes religiosas, poniendo a las otras bajo la vigilancia del Estado, pretendió usar del derecho de nombrar los obispos, exigió de ellos el juramento de fidelidad, estableció el matrimonio civil y el divorcio, etc.

El *liberalismo moderado*, con diversos matices, ha sido el gran error del siglo pasado. Lo vemos nacer con Lamennais, poco después de la revolución del 1830. En presencia de una sociedad totalmente transformada y ganada para las *libertades modernas*, los liberales católicos soñaron en reconciliar a la Iglesia con la sociedad nueva, situándose en el sólo terreno de la libertad; y no vacilando en sacrificar los derechos e inmunidades de la Iglesia, se contentaron con reclamar para Ella como para cualquier otro culto, sólo la libertad, estimando que la religión debe propagarse no por la fuerza, sino por la persuasión, ya que la verdad no necesita ser protegida para triunfar del error.

436. — 2.° **La doctrina católica.** — La doctrina católica emprende dos puntos: los principios y la aplicación de los principios.

A. Los principios. — 1. La Iglesia y el Estado son dos potestades *distintas, independientes cada una en sus dominios.* "Dios, dice León XIII en su Encíclica *Immortale Dei,* ha dividido entre dos potestades el gobierno del linaje humano: la potestad eclesiástica y la civil: aquélla se refiere a las cosas divinas, ésta a las humanas. Cada una de estas dos potestades es soberana en su orden y cada una está contenida en límites perfectamente definidos y trazados en conformidad con su naturaleza y fin especial". Luego es erróneo pretender con el *cesarismo* y *liberalismo absoluto* que el Estado es el poder soberano de donde fluyen todos los derechos, tanto de la Iglesia como de las otras sociedades. Es cierto que la Iglesia está en el Estado, pero lo está como sociedad perfecta, y no como parte que debe subordinarse al todo. Cada poder es soberano en su esfera y esta esfera está señalada por la naturaleza y fin de las dos sociedades. A la Iglesia, pues, corresponden los *asuntos espirituales*, esto es, todo lo que se refiere a la salud de las almas: predicación del Evangelio, administración de sacramentos, celebración del culto divino, juicio sobre la moralidad de los actos humanos, etc. Al Estado competen los *negocios temporales,* es decir, todo lo que conviene a los intereses materiales de sus subordinados y lo que es indispensable para el bien y la protección de la sociedad, como el poder de determinar los derechos políticos de los ciudadanos, los efectos civiles de los contratos, de establecer impuestos, levantar ejércitos, promover las ciencias y las artes, castigar a los transgresores de las leyes civiles, etc.

Siendo soberanas las dos potestades, cada una en su esfera, se sigue que la una está subordinada a la otra en todo lo que no es de su competencia. Luego la Iglesia es dependiente y subordinada del Estado en las cuestiones temporales: es independiente y soberana en las espirituales y esto es por otra parte, una condición para su existencia. Porque si la Iglesia estuviese sometida al poder civil en el terreno religioso, estaría fraccionada en tantas partes cuantos Estados

hubiera: no sería *una* ya, ni *universal*, ni indefectible, en una palabra, no sería la Iglesia católica.

2. Pero aunque sean dos poderes *distintos* e independientes, el Estado y la Iglesia no deben vivir separados sino *unirse en mutuo acuerdo*. Las razones para esta unión las da León XIII en su Encíclica *Immortale Dei*. "Como la autoridad de estas dos potestades se ejerce sobre los mismos sujetos puede acontecer que una sola y misma cosa, bien que con distinto título, pertenezca a la jurisdicción y al fallo de una y otra potestad... Es, pues, necesario que exista entre ambas un sistema de relaciones bien ordenado, de un modo análogo a las que en el hombre constituyen la unión del alma y del cuerpo."

Así, según la doctrina católica si bien la Iglesia y el Estado tienen dominios distintos, también tienen fronteras comunes: y no podía ser de otra manera, cuando las dos sociedades han recibido su potestad de Dios y se dirigen a los mismos súbditos. Es verdad que sus fines son diferentes, pero jamás deben mirarse como contrarios: aún más, el fin temporal que persigue el Estado, no daría definitivamente en su blanco si no se tuviera en cuenta el fin eterno y el destino futuro. Puede, por tanto, suceder que los mismos objetos (v. g. las escuelas, el matrimonio, a la vez contrato religioso y civil) "aunque por títulos diferentes, dependieran de la jurisdicción de ambas potestades" como dice León XIII. También puede ocurrir que algunas cosas *temporales por su naturaleza* entren en el orden espiritual por su *destino* y caigan por esto, bajo la jurisdicción de la Iglesia; como sucede con los lugares y objetos sagrados: iglesias, mobiliarios, ayudantes del culto, bienes destinados al sustento de los ministros, etc. Sobre todo esto que forma lo que se llaman *cuestiones mixtas* no se podría discutir la jurisdicción de la Iglesia. Aun se podría avanzar más, y decir que, en cierto modo, la Iglesia tiene un *poder indirecto* sobre todas las cosas temporales, no en cuanto temporales, sino en cuanto deben ser medios de alcanzar el fin sobrenatural. En virtud de este poder los Papas de la edad media se han levantado, a veces, contra los abusos de los príncipes llegando hasta a deponerlos, dispensando a los súbditos del juramento de fidelidad al rey, por indigno de la soberanía.

De esto se sigue que, *en principio*, si surge el conflicto, el Estado debe ceder, porque su potestad es inferior a la de la Iglesia por su naturaleza y por su fin. *En la práctica*, conviene *la unión* de ambos poderes; es necesario que la Iglesia y el Estado, lejos de ignorarse

recíprocamente, entren en conversación, hagan pactos o *concordatos* y que éstos sean lealmente cumplidos por una y otra parte.

437. — B. **Aplicación de los principios al caso de un Estado católico.** — *En la hipótesis de un Estado católico*, donde los principios pueden tener cabal aplicación, ¿cuáles serán los deberes recíprocos de la Iglesia y del Estado?

De una manera general, se puede decir que la concordancia que debe reinar entre ellos requiere: — 1) del lado *negativo*, que cada potestad vele para no violar los derechos de la otra ni entorpecer su acción; — 2) del lado *positivo*, que cada una ponga al servicio de la otra la influencia de que dispone, para el bien de ambas sociedades.

a) *DEBERES DE LA IGLESIA.* — La Iglesia debe prestar al Estado el apoyo de su autoridad y de sus obras. ¿A quién se le oculta cuánto puede contribuir a la felicidad de los pueblos por su doctrina que, de una parte, hace remontar a Dios el origen del poder, e impone con gran autoridad a los príncipes la obligación de no olvidar sus deberes y de no gobernar con injusticia o dureza" y de otra parte "manda a los ciudadanos la sumisión a la autoridad legítima, como a representantes de Dios y los une a los jefes del Estado por lazos, no sólo de obediencia sino también de respeto y de amor, prohibiendo la rebelión y todas las empresas que pueden turbar el orden y la tranquilidad del Estado" (Enc. *Libertas.*) Así de la influencia de la Iglesia sacará el Estado un doble provecho: la autoridad de los jefes considerada no únicamente como expresión de la voluntad del pueblo, sino como viniendo de Dios, revestirá un carácter sagrado y se conformará mejor a las reglas de la justicia; el pueblo, a su vez, aceptará la obediencia como sumisión a la voluntad de Dios que lejos de humillarle no puede sino ennoblecerle.

b) *DEBERES DEL ESTADO.* — 1. El primer deber del Estado respecto a la religión en general es el de *dar él mismo su culto social a Dios.* La misma razón prueba, hasta la evidencia, la necesidad de este culto, pues ¿no es Dios el soberano de las sociedades lo mismo que de los individuos? Ahora bien, dice León XIII (Enc. *Immortale Dei*) "si la naturaleza y la razón imponen a cada uno de nosotros el deber de honrar a Dios por medio del culto religioso, porque estamos bajo su potestad y, salidos de El, a El debemos volver, la misma ley obliga a la comunidad política". El jefe del Estado debe, por consiguiente, rendir a Dios homenaje en nombre del pueblo que represen-

ta, asociándose a los actos de religión que se celebran en el seno de la Iglesia católica. Decimos " de la *Iglesia católica*" porque si bien el culto de Dios se impone, anteriormente a toda religión revelada, habiendo manifestado Dios cómo quiere ser adorado y servido, es evidente que tiene obligación, no sólo el individuo, sino también el cuerpo social, de someterse a las órdenes divinas.

2.° El segundo deber del Estado es *reconocer todos los derechos de la Iglesia,* tal como emanan de su constitución divina y como los hemos descrito en el artículo precedente. El Estado debe disponer la legislación civil en forma que pueda favorecer y desarrollar la religién católica A él no le toca juzgar de las doctrinas "Este cuidado lô dejará a la Iglesia, dice Mr. D'Hulst, que juzgará a los innovadores y si se obstinan en la rebelión los castigará según las leyes canónicas y los expulsará de su seno. Pero podrá prestar a la autoridad religiosa el poder coercitivo de que dispone, para contener el contagio cuyo progreso sería perjudicial a la misma sociedad civil" (1).

438. — **Objeciones.** — 1.° Nuestros adversarios objetan contra la tésis católica las *intrusiones* de la Iglesia y hacen notar que si el Estado admite la independencia de la Iglesia y le reconoce todos los derechos que ella reivindica, formaría un "Estado dentro del Estado" y se convertiría en un gobierno *teocrático* intolerable.

Respuesta. — Para temer las intromisiones de la Iglesia, se debería probar que la Iglesia es un poder capaz de ser peligroso a la seguridad del Estado. Pero los romanos Pontífices y la doctrina católica han enseñado siempre a los fieles obediencia a las leyes emanadas del Estado, a no ser que estuvieran en oposición con los derechos de Dios y de la conciencia.

Es verdad que la coexistencia de dos sociedades independientes sería causa de turbación y desorden si estas sociedades fueran ambas del mismo orden y tendieran al mismo fin, o a fines inconciliables entre sí. Pero no hay nada de esto. Ya hemos visto que la Iglesia y el Estado tienen fines diferentes y que estos fines, uno de orden espiritual y otro de orden temporal, no están en oposición sino que pueden y deben armonizarse perfectamente. — Y no es justo decir que la Iglesia está en el Estado; porque materialmente le desborda: la Iglesia católica está *en todos los Estados* y por esta razón no podría ser dependiente de ningún poder civil y mucho menos ser reducida

(1) Mr. d'Hulst, Cuaresma de 1895, *La moral del ciudadano,* quinta Conferencia sobre «La Iglesia y el Estado».

a un engranaje político .Por otra parte, acusar a la Iglesia de aspirar a un poder teocrático que pretendiera el predominio, aun en las cuestiones temporales es ponerse en absoluta contradicción con la doctrina de León XIII, que más arriba hemos expuesto.

439. — 2.° Pero, se añade todavía, si el Estado impone a sus súbditos un culto cualquiera, si trata de cumplir en nombre de todos, deberes que todos reconocen, y más aún, si pone su poder al servicio de la Iglesia contra los herejes y contra los que no quieren religión ¿no se sale de sus atribuciones oprimiendo la conciencia y haciéndose *intolerante?* ¿Qué será entonces, de nuestras *libertades modernas?* libertad de pensamiento, de palabra, libertad de conciencia y de culto?

Respuesta. — *a*) Debemos advertir que, para establecer la tesis católica, nos hemos situado en una sociedad unida por las mismas creencias. Pero es evidente que ninguna sociedad puede subsistir si no son respetados los *principios* en que se apoya. Esto se admite cuando se trata, por ejemplo, de instituciones como la familia, y la propiedad; ¿por qué se rechaza a propósito de la religión, si se reconoce, por otra parte, que es una de las bases de la sociedad? A los que pregonan la poligamia, poliandria, la unión libre, a los que transtornan la propiedad individual, no dejaría el Estado de ponerles freno; lo propio haría con los internacionalistas que recusan concurrir por el servicio militar a la unidad de la patria. ¿Se dirá que el Estado practica la tiranía porque persigue a los revolucionarios y anarquistas que amenazan su seguridad? Todas las personas sensatas confiesan que esto no es más que cumplir con su deber. "Ahora bien, dice Mr. D'Hulst, trasladad estos principios a una sociedad cuyos miembros son todos cristianos, donde la fe religiosa encuentra, sino la unanimidad absoluta, que no es de este mundo, al menos la unanimidad moral que comprobamos con respecto a las ideas que inspira y sostienen nuestras instituciones fundamentales, la propiedad, la familia, la patria. ¿Rehusaríais a un Estado de tal naturaleza, el derecho de prestar apoyo con su poder?... Teóricamente yo no veo quién se lo podría prohibir" (1).

b) Cuando se nos objetan las "*libertades modernas*" parece que nos salimos de la hipótesis de una sociedad casi exclusivamente católica. Veamos, sin embargo, qué es lo que se debe pensar desde un punto de vista absoluto, es decir, permaneciendo en el terreno de los principios . ¿La Iglesia condena todas estas libertades que se

(1) Mr. d'Hulst, Conf. cit.

consideran como el fundamento de la sociedad moderna, y en particular, la libertad de pensamiento y de palabra, la libertad de conciencia y de culto? Antes de responder a esta pregunta conviene ponerse de acuerdo sobre el sentido de la palabra libertad. Según la doctrina de la Iglesia, la libertad es el *poder físico* de obrar de tal o cual manera, pero no el *derecho* de obrar *como a uno le venga en gana*. La razón manda al hombre creer lo que es verdadero y obrar lo que es bueno; por tanto, la libertad no puede ser el derecho de elegir entre lo verdadero y lo falso, entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto. "La voluntad, dice León XIII, por el sólo hecho de depender de la razón, desde que apetece un objeto que se aparta de la recta razón, cae en un vicio radical que no es más que la corrupción y el abuso de la libertad. He aquí por qué Dios, perfección infinita, que siendo soberanamente inteligente y bondad por esencia, es también soberanamente libre, no puede sin embargo en modo alguno querer el mal moral... La facultad de pecar no es libertad sino servidumbre (Enc. *Libertas*).

Los *liberales* que pregonan las modernas libertades para combatir lo que ellos llaman *intolerancia* de la Iglesia ¿entienden por ellas que el hombre tiene derecho a pensar, decir, escribir, enseñar todo lo que le plazca, la verdad y el error, el mal y el bien; entienden que tiene libertad ilimitada de conciencia que "le *es lícito* profesar la religión que le agrade o no profesar ninguna", que tiene derecho a eximirse de sus deberes para con Dios? Si tal es su idea de libertad, es evidente que está en oposición flagrante con la doctrina católica, aun más, con la razón. A esta pretendida libertad, la Iglesia la llama *libertinaje* y con toda seguridad, la condena. Jamás admitirá que la libertad pueda ser el *derecho de obrar contra la razón y la naturaleza*, el derecho de abrazar el error y elegir el mal.

En principio, por consiguiente, el error y el mal no tienen derecho alguno: ni a la tolerancia ni a la existencia. San Agustín ha dicho, es verdad, que es necesario *exterminar los errores y amar a los que yerran*, esto es justo, ¿pero cómo herir los errores si no tocamos a los hombres que los profesan? *En la práctica*, pues, cuando los hombres proceden *de buena fe* — y sin graves motivos, no se puede suponer lo contrario — deben tratarse con muchos miramientos y grande caridad, tienen derecho a ser *tolerados*. Pero hay que cuidar que esa tolerancia no se convierta en perjuicio de los otros miembros de la sociedad. Porque, en ella, la libertad termina

donde comienza el derecho de otro. Así mientras la libertad de pensamiento y de conciencia se confina al fuero interior, solamente Dios juzga de nuestras opiniones; pero si se traduce al exterior, cae bajo la apreciación del poder social y nada impide a este, antes al contrario, tiene el deber de asegurar la verdad contra el error, el bien contra el mal y de castigar a los que propalan malas doctrinas, aunque estén de buena fe; ¡cuanto más si se trata de hombres cuyas *intenciones* son *torcidas* y perversas!

Conclusión. — Concluimos. — 1. que la *libertad de conciencia* no puede, en ningún caso, ser el *derecho* de rechazar toda religión, o de abrazar cualquiera de ellas: es por el contrario el derecho de profesar libremente, sin ser molestado por nadie la religión que Dios nos ha enseñado; — 2. que no se puede *vituperar* a la Iglesia por haber *empleado en otro tiempo la coacción*, pues ella no la usó nunca sino en contra de los herejes, es decir, contra aquellos que pertenecían a su jurisdicción, contra los cristianos de mala fe que faltaban a sus obligaciones. En cuanto a los demás, nunca la Iglesia se ha metido en que pensaran como quisieran; siempre afirmó que no se debe obligar a nadie a un acto religioso que repugne a su conciencia y jamás ha forzado a adherirse a su fe y culto a quienes nacidos y educados, ya en una religión pagana, ya en la herejía, no formaban parte de su cuerpo.

§ 2. — Relaciones de la Iglesia y el Estado en la hipotesis de un Estado acatolico

440. — En el párrafo anterior hemos expuesto lo que se llama la *tésis* y la *aplicación* de la tésis en la hipótesis de un *Estado católico.* Inmutables, en si mismos, los principios, permanecen siempre verdaderos y no dependen ni del reconocimiento ni de la aprobación del poder civil. Pero, con ser y todo inmutables, no son *absolutos* en cuanto a su aplicación. La Iglesia, en la reivindicación de sus derechos se ve obligada a tener en cuenta las contingencias y aceptar la situación de hecho que se le impone; pero aun acomodándose a las circunstancias no abandona nada de sus principios. Aquí es donde el *liberalismo* se pone en pugna con la doctrina católica. Su error consiste precisamente en no distinguir entre la tésis y la hipótesis, en conceder en principio los mismos derechos al error y a la herejía que a la verdad y a la ortodoxia, y en hacer entrar todos los cultos en el mismo derecho común. Los principales casos en que la Iglesia

no puede aplicar sus principios son estos: 1.° de un Estado *heterodoxo;* 2.° de un Estado *infiel,* y 3.° de un Estado *neutro.*

1.° **Hipótesis de un Estado heterodoxo.** — Los Estados *heterodoxos* son aquellos que perteneciendo a la religión cristiana, están separados de la Iglesia católica por el cisma o la herejía. En principio, los Estados cristianos deben reconocer a la Iglesia católica todos los derechos que Jesucristo concedió a la sociedad religiosa por El fundada. Los protestantes, especialmente están obligados a no restringir los derechos de los católicos, pues tienen por principio fundamental la *teoría del libre examen* y no podrían en consecuencia, pretender que su interpretación de la Santa Escritura es verdadera, con exclusión de las demás. La Iglesia católica no puede por consiguiente, ver anulados sus derechos esenciales: derecho de enseñar, de practicar libremente su culto, derecho de poseer, etc.

441. — 2.° **Hipótesis de un Estado infiel.** — Designamos bajo este título todas las religiones cuya falsedad hemos demostrado en la primera sección de la segunda parte. En *principio,* la Iglesia católica apoyándose en la razón y en todas las pruebas que hacen brillar la transcendencia del cristianismo, puede reclamar todos los derechos que, desde el sólo punto de vista natural, deben concederse a la verdadera religión. En *la práctica,* los misioneros que evangelizan los territorios paganos no reivindican más que la libertad de predicar la fe de Cristo y muchas veces, la compran al precio de su sangre.

442. — 3.° **Hipótesis de un Estado neutro.** — Lo que llamamos aquí un "*Estado neutro*" puede llamarse también *Estado liberal,* y significa el Estado que aceptando las libertades modernas no reconoce ningún culto oficial. ¿Cuáles serán en esta hipótesis las relaciones de la Iglesia y del Estado? La respuesta no puede ser general. — 1. ¿Se trata de un *Estado verdaderamente neutro,* donde las sectas disidentes son numerosas? Entonces, es claro, que la unión del Estado y la Iglesia es prácticamente imposible. El régimen de separación es, en tal caso, la situación normal. La Iglesia, aunque no renuncie a sus principios, puede en la práctica aceptar la separación como el único "*modus vivendi*" en aquellas circunstancias. Pero quien dice separación no dice desacuerdo, ni menos hostilidad. Tampoco la separación debe implicar *indiferencia.* Un Estado, aunque neutro, no puede despreocuparse de la religión ni de la moral. Que un Estado no se ponga al lado de ninguna de las diversas religiones que alberga, que acepte todos los cultos, pase; pero siempre tendrá el deber de *proteger* la

religión en general contra los ateos que al destruir la idea de Dios intentan socavar la base esencial de toda religión. Por mucho que ame las libertades modernas no debe tolerar doctrinas que comprometan el orden público y la seguridad del Estado. Y así como no puede permitir que se haga lo que se quiera, tampoco puede dejar en libertad para decir y enseñar lo que se quiera. Si el Estado neutro no puede favorecer a una religión, con exclusión de las otras, puede protegerlas a todas. De la aplicación de esta doctrina dan los Estados Unidos un ilustre ejemplo. En este país tan dividido en punto a creencias, que hubiera sido impolítico proteger un culto con preferencia a otros, y donde se imponía la separación como una necesidad, vemos al poder civil favorecer, de muchas maneras, a todas las religiones, menos a la secta de los Mormones (V. nuestro Historia de la Iglesia, N.° 298), concederles a todas la más amplia libertad de acción y salvaguardar los intereses de cada una por la equidad de sus leyes y por la justicia de sus fallos.

2. Si se trata de un *Estado más ateo que neutro,* la Iglesia se encuentra forzosamente reducida a no reivindicar más que las *garantías de derecho común.* Siendo imposible la unión de los dos poderes, la Iglesia debe limitarse a reclamar para sí, como los demás, libertad plena en la profesión de su fe y ejercicio de su culto.

Pero se dirá, si es así, ¿por qué el papa Pío X, ha condenado con tanta vehemencia la ley de Separación por su Encíclica *Vehementer* del 11 de febrero de 1906? Los motivos son claros y se derivan de lo dicho en este capítulo. — 1) En primer lugar, porque colocándose en el terreno de la tesis, la separación no es el régimen normal y contradice la doctrina de la Iglesia. — 2) En segundo lugar, porque la ruptura de un concordato no debe hacerse sino por *consentimiento recíproco* de las partes contratantes, como Pío X lo declara: "El concordato hecho entre el Soberano Pontífice y el gobierno francés, como todos los tratados de esta índole que los Estados concluyan entre sí, eran un *contrato bilateral* que obligaba a las dos partes. El romano Pontífice, de una parte y el jefe de la nación francesa, de otra, se comprometieron solemnemente tanto para sí como para sus sucesores a mantener inviolablemente el pacto que firmaban. De esto resultaba que el concordato estaba sometido a la ley de todos los tratados internacionales, esto es, al derecho de gentes, y no podía en manera alguna ser anulado por una sola de las partes contratantes... Pero, hoy el Estado, por su sola autoridad abroga el pacto solemne

que había subscrito. Viola de esta suerte la fe jurada". Sin duda, el tiempo y las circunstancias han hecho reconocer la justicia de estas observaciones y todo nos conduce a creer que en porvenir próximo, Francia reanudará con la Santa Sede sino la alianza tradicional, al menos un régimen de buenas relaciones y de inteligencia.

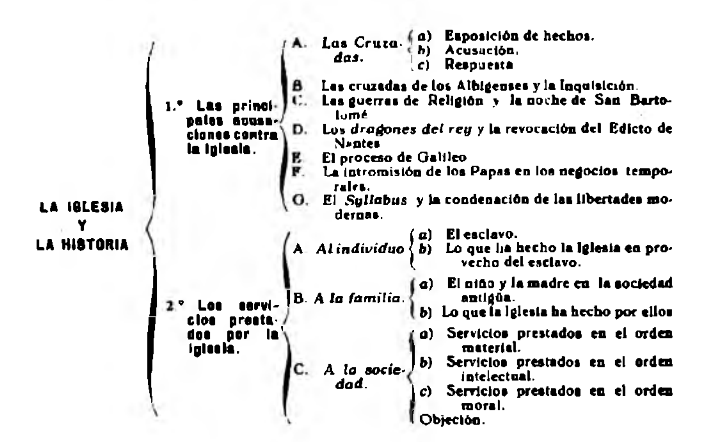
443. — Advertencia. — La Iglesia y las diversas formas de gobierno. — Conviene hacer notar que las relaciones de la Iglesia y del Estado, — tésis e hipótesis — se han establecido en el artículo precedente, abstración hecha de la *forma de gobierno*. Sobre esta última cuestión, la *doctrina de la Iglesia* puede establecerse en los tres puntos siguientes: — 1. Desde luego, sienta como principio absoluto que "*todo poder viene de Dios*" (Rom. XIII, 1). Siendo Dios el único y soberano Dueño de las cosas, se sigue que ninguna autoridad puede constituirse fuera de El. — 2. Aunque la Iglesia mira como principio absoluto que el *origen* del poder debe referirse a Dios, no ha decidido la cuestión relativa al *modo de transmisión*. El poder se entrega *directamente* al *jefe del Estado* — monarca hereditario, o electivo — o se confiere *directamente al pueblo* que lo guarda para sí mismo o se desprende de él en favor de uno o varios individuos — régimen democrático o aristocrático — esto es lo que la Iglesia no ha determinado. Ahora, lo que no puede admitir es que el pueblo tuviera la soberanía, de manera que fuera necesario buscar en él el origen de la potestad, como si él fuese el detentor inmediato que tendría por consiguiente el derecho de reservársela, comunicarla o recogerla a su capricho. Si así fuera, la insurrección sería en verdad, para él, como dice J. Rousseau "el más sagrado de los derechos" y toda revolución se podría legitimar por la voluntad del pueblo. — 3. La Iglesia no impone *ninguna forma de gobierno*. "De las diversas formas de gobierno, dice León XIII (Enc. *Libertas*), con tal que sean aptas a procurar el bien de los ciudadanos, la Iglesia no desecha ninguna; pero quiere, y la naturaleza se asocia a ella para exigirlo, que su implantación no viole el derecho de nadie y respete señaladamente los derechos de la Iglesia"

BIBLIOGRAFIA.—Encíclicas de GREGORIO XVI *«Mirari vos»* (15 agosto 1832), de PIO IX *«Quanta cura»* (8 déc. 1864), de LEÓN XIII *«Diuturnum»* (20 junio 1881), *«Inmortale* et l'Edat: Le Droitshrdlushrdlu wü »i)ßòò.on etaoindorodarodarodarodarodarodfç *Dei»* (1 nov. 1885), *«Jampridem»* (6 en. 1886), *«Libertas»* (20 junio 1888). — MOULARD ET VINCENT, *Apologétique chrétienne* (Bloud). — TANQUEREY, *Théologie dogmatique fondamentale.*

SECCION III

APOLOGIA DE LA IGLESIA

Capitulo I. — **La Iglesia y la Historia.**



División del Capítulo

444. — Aunque divina en su origen y en su constitución la Iglesia no deja de ser una sociedad compuesta de elementos humanos. Sería, pues, muy sorprendente que a través de los períodos de su larga hstoria no hubiera conocido jamás el menor desfallecimiento. El *gobierno de la Iglesia,* como cualquier otro que se vale de instrumentos humanos, ha podido incurrir y seguramente ha incurrido en extralimi-

taciones. No es extraño que sus enemigos aprovechen la ocasión para echárselo en cara. Nosotros no haremos vanos esfuerzos por justificar lo injustificable, cuando los hechos estén pasados por una crítica justa e imparcial; pero sí advertiremos que las faltas recaen sobre los hombres y no sobre las instituciones, y aún para juzgar a los hombres conviene despojarse de toda pasión y tener en cuenta el medio en que han vivido, las ideas de su época y todas las circunstancias, en fin, que puedan explicar y, a veces, justificar su proceder.

Apoyándonos en estos principios, vamos a hacernos cargo brevemente de las *principales acusaciones* que se dirigen a la Iglesia. Y como para el juicio de una sociedad no es suficiente el oir las faltas que se le imputan, con más o menos razón; frente a las acusaciones formaremos un estado, un rápido inventario de los servicios que ha prestado la Iglesia. Este capítulo comprenderá, pues, dos artículos: 1.° *Principales acusaciones contra la Iglesia.* 2.° *Servicios prestados por la Iglesia.*

Las principales acusaciones que se formulan contra la Iglesia son las siguientes: 1.° *Las Cruzadas.* 2.° *La cruzada contra los Albigenses y la Inquisición.* 3.° *Las guerras de religión y la Saint-Barthelemy.* 4.° *Las Dragonadas* y la *Revocación del Edicto de Nantes.* 5.° *El proceso de Galileo.* 6.° *La ingerencia de los Papas en los asuntos temporales.* 7.° El *Syllabus* y la condenación de las libertades modernas.

§ 1. — Las Cruzadas

445. — *Advertencia preliminar.* — Las cuestiones que vamos a estudiar son susceptibles de una exposición y comentario muy amplio, si se hubieran de tratar en toda su extensión. Pero no es este nuestro intento. El apologista no hace obra de historiador; se ciñe a los puntos esenciales e indispensables para la inteligencia del asunto. Cada párrafo comprenderá, pues, una triple división: 1.° *sucinta exposición de los hechos;* 2.° la *acusación* de los adversarios; 3.° la *respuesta* en donde reivindicaremos a la Iglesia de las inculpaciones que no le sean imputables.

446.—1.° *Exposición de los hechos.* Las *cruzadas*, en número de ocho—llamadas así porque los que tomaban parte en ellas se ponían sobre el vestido una pequeña cruz de tela roja—, fueron expediciones emprendidas con el fin de libertar los Santos Lugares del poder mahometano. Desde el siglo IV, los Santos Lugares eran objeto de frecuentes y

numerosas peregrinaciones. Atraídos por motivos de piedad o por sentimientos de expiación, los cristianos gozaron allí de una amplia tolerancia, mientras Jerusalén estuvo sometida a los árabes. Pero cuando los turcos *seljúcidas* se apoderaron de la ciudad en 1078, amenazando al imperio bizantino y a la cristiandad entera, no solamente se turbaron las relaciones económicas entre Europa y Asia, sino que también los peregrinos fueron maltratados por los fanáticos turcos. Entonces fué cuando el Papa Urbano II, deseando proteger a los oprimidos cristianos, ya a los residentes en Jerusalén, ya a los peregrinos de todas partes, concibió la idea de la cruzada. A su llamamiento y a la predicación de un monje picardo, Pedro el Ermitaño, se conmovieron los pueblos y decidieron partir en masa hacia el Oriente para libertar la Tierra Santa.

447. — 2.° **Acusación.** — Nuestros adversarios atribuyen las Cruzadas *a la ambición* de los *papas* y censuran sus *míseros resultados.*

448. — 3.° **Respuesta.** — De esta suerte los enemigos de la Iglesia atacan las cruzadas simultáneamente en su *principio* y sus *resultados.* A. *EL PRINCIPIO.* Lo acabamos de ver: las Cruzadas se emprendieron para libertar los Santos Lugares. Acusar a los Papas de haber sido sus promotores es reprocharles el *haber cumplido con su deber.* Que los Papas hayan aprovechado su autoridad incontestable sobre los reyes y príncipes cristianos para decidirlos a cruzarse, esto es muy natural, pero, en todo ello no vemos rastros de esa ambición de mala índole que no retrocede ante la injusticia de una causa para satisfacer el hambre de dominación de un hombre. Al contrario, se puede afirmar que, entre todos los soberanos de su tiempo, fueron los Papas los más clarividentes, pues tuvieron la intuición del grave peligro que amenazaba a Europa. Cierto que las Cruzadas no lo alejaron definitivamente, pues en el 1453, es decir, 400 años más tarde, caía Constantinopla en poder de los turcos: ¿pero no es esta la mejor prueba de que la idea de los Papas era justa?

B. *LOS RESULTADOS.* — *a*) Se alega que las cruzadas fueron *empresas funestas* por lo *desgraciadas,* hasta parar en un completo fracaso. Pero ¿desde cuando, una empresa es mala si no la acompaña el éxito? Además, no dependía de los Papas el que fueran conducidas a un feliz término, y sería falta de lealtad hacerlos responsables de los desaciertos cometidos, de los abusos de muchos aventureros que se habían mezclado con los soldados cristianos, de las disensiones, ambiciones personales, mezquinas rivalidades de los príncipes, en fin, de toda una serie de circunstancias que se combinaron para producir el fracaso de las Cruzadas. — *b*) Pero si el *fin primario* de estas empresas no se alcanzó, si Jerusalén libertada por un momento, volvió a caer en manos de los infieles, no se pueden desconocer los *resultados indiscutibles* de las Cruzadas, aunque *secundarios y* fuera del objetivo intentado por los Papas. — 1. Y primeramente, desde el solo

punto de vista *general* y *moral* ¿no es un espectáculo grandioso, esta muchedumbre de hombres que se levanta en masa para correr a la conquista de un sepulcro y defender su fe? — 2. Desde un punto de vista *interior* las Cruzadas tuvieron por efecto suprimir, al menos momentáneamente el azote de las guerras privadas, acercando a los individuos, fusionando las razas, los franceses del norte y los del mediodía y haciendo circular por todos los pechos una gran corriente de fraternidad nacional. —3—Por último, bajo el punto de vista *exterior* los Cruzados preservaron a Europa de la conquista musulmana. Por otra parte, fueron el punto de partida de exploraciones geográficas que descubrieron el extremo-oriente a los occidentales y volvieron a abrir las rutas del comercio entre Europa y Asia; el oriente se hizo accesible a los mercaderes del Occidente.

§ 2. — Las Cruzadas de los Albigenses y la Inquisición

449.—1.º *Exposición de los hechos*. *A*) La cruzada contra los albigenses (1209). La Iglesia ha tenido que combatir la herejía en todas las épocas de su historia. Por mucho tiempo usó la *tolerancia*, no empleando otras armas que la persuasión y las sanciones espirituales. «Se ha de conquistar a los herejes por los argumentos y no por las armas»—decía el abad de Claraval, San Bernardo. Esto, no obstante, la aparición de una nueva herejía importada de Oriente y propagada con rapidez en Europa, señaladamente en Alemania, norte de Italia y mediodía de Francia, determinó a los Papas a cambiar de proceder.

Los partidarios de esta herejía, llamados *cátaros* (del griego «kataros»), puro, porque pretendían señalarse por su ascetismo y una gran pureza de costumbres, son más conocidos en Francia con el nombre de *albigenses*, probablemente porque hicieron en Albi su primera aparición, o porque fueron allí más numerosos que en otros países. Como los maniqueos, estos herejes profesaban la existencia de dos principios creadores, uno bueno y otro malo; el hombre es obra de este último; la vida es un mal y hay derecho a suprimirla por el suicidio y el deber de no propagarla por el matrimonio.

El pontificado, considerando que los *albigenses* ponían en grave peligro a la Iglesia y a la sociedad civil, se resolvió a reducirlos por la *fuerza*. El Concilio de Letran en 1139 y el de Reims en 1149, pronunciaron sentencias contra ellos, y prohibieron a los señores recibirlos en sus tierras, bajo pena de entredicho. Los *príncipes* se apresuraron a responder al llamamiento de la Iglesia y se entregaron con tanto ardor a la represión de la herejía, que pronto acusaron al Papa de debilidad y reclamaron nuevas medidas de rigor. Entonces (1179), el III Concilio de Letran y después, en 1184, bajo la inspiración del Papa Lucio II y el emperador Federico Barbarroja, el *sínodo* de Verona publicó decretos obligando a los Obispos a buscar por sí mismos o *por medio de comisarios*, a los que en sus territorios fueran sospechosos de herejía, a juzgarlos por la oficialidad diocesana y a entregarlos a los magistrados civiles, para que ejecutasen en ellos las sentencias. Pero estas providencias tuvieron una eficacia mediocre. Muchos Obispos, emparentados o amigos de las familias de los herejes, mostraron poco celo en seguir las prescripciones del sínodo. Solamente en 1207, tras el asesinato del legado del Papa Pedro de Castelnou, por orden del conde de Tolosa Raimundo VI, resolvió el Papa Inocencio III, poner término a tamañas violencias contra los católicos. Después de excomulgar al conde de Tolosa, Raimundo, el Papa convocó a los príncipes y pueblos, a una nueva *cruzada*, no ya contra los infieles, sino contra los herejes que trastornaban el país. Acudieron los señores y se agruparon bajo la bandera de Simón de Montfort, impulsados, es verdad, más que por interés de la ortodoxia, por la esperanza de ventajas materiales. La guerra, que duró

veinte años, y cuyos acontecimientos principales fueron el *sitio de Beziers* (1209), la *batalla de Muret* (1213) y la *matanza de Marmande* (1219), fué marcada por un gran núm. de atrocidades. Pero hay que advertir que el Papa Inocencio III desautorizó a aquellos que se habían hecho culpables de estos crímenes.

450.—B) La Inquisición.—*a) Origen*. Se da el nombre de Inquisición a los tribunales establecidos en ciertos países, para inquirir y reprimir la herejía.

La *cruzada de los Albigenses* no había conseguido sofocar le herejía, y ante la necesidad de combatirla por otros medios, se estableció la Inquisición. Sin duda existían ya los tribunales diocesanos. Después del III Concilio de Letran y el sínodo de Verona, el *Concilio de Narbona en 1227 y el de Tolosa*, en 1229, habían ordenado a los obispos la institución en cada parroquia, de una comisión inquisitorial encargada de hacer pesquisas sobre los herejes; mas, por las razones apuntadas, las oficialidades y las comisiones no dieron el resultado apetecido. Entonces fué cuando el Papa Gregorio IX instituyó, a partir del 1231, tribunales encargados especialmente de descubrir y castigar a los herejes con el concurso del poder civil. Sin suprimir los tribunales diocesanos, el Papa confió la misión de inquisidores a las *órdenes mendicantes*, en particular a los *Dominicos* y *Franciscanos*.

b) Procedimiento.—Cuando había sospecha de herejía en algún país, se dirigía allí el inquisidor asistido de sus auxiliares, y tras la investigación preliminar, comenzaba el proceso. Su fisonomía peculiar se constituía por los tres rasgos siguientes: *secreto riguroso en la información judicial*, que dejaba al acusado en ignorancia de los denunciantes; *prohibición de hacerse asistir por un abogado*; por último, el *empleo de la tortura*, si el reo no confesaba espontáneamente su herejía. Las sentencias no siempre se daban en el acto; sucedía con frecuencia, en Portugal, en Italia y en España, que venían a pronunciarse en medio del pueblo reunido, con gran aparato; esto es lo que se llamaba *auto de fe*. El auto de fe—llamado así porque el encargado de leer las sentencias se interrumpía de tiempo en tiempo para hacer recitar a los asistentes actos de fe—era, pues, la lectura solemne de las sentencias dadas contra aquellos que el tribunal de la Inquisición había juzgado. Si eran declarados inocentes recobraban la libertad; si se les declaraba culpables, eran condenados a abjurar en el instante. A los obstinados y a los relapsos, es decir, a los que se negaban a retractar sus errores o eran convencidos de reincidencia, se les aplicaban diversas penas, penitencias canónicas, multas, contribución a obras pías, llevar pequeñas cruces sobre los vestidos, cruzada por un tiempo determinado, peregrinación a Tierra Santa, confiscación de bienes; o penas aflictivas, como azotes, cárcel temporal o perpetua, y—la pena más grave—la muerte en la hoguera. Sin embargo, esta última pena no era pronunciada por el tribunal de la Inquisición, sino por los jueces civiles, por otro nombre, el *brazo secular*, al cual, en ciertos casos, los jueces eclesiásticos entregaban aquellos que eran convictos de herejía.

c) Campo de acción.—La Inquisición se fué estableciendo poco a poco en gran parte de la cristiandad. Sin embargo, más de un país católico permaneció sin ella. En Inglaterra no entró sino con motivo del proceso de los Templarios y sólo para él. En Francia no funcionó mucho, al menos de una manera contínua, si no es en las regiones meridionales, en lo que se llamó condado de Tolosa y más tarde Languedoc y después en Aragón. El edicto de Romorantín, en 1560, la suprimió y reconoció a sólo los Obispos el derecho de informar contra la herejía, hasta el instante en que los Parlamentos se apoderaron de esta parte de la jurisdicción episcopal y se atribuyeron el conocimiento exclusivo de los procesos contra herejes, magos y hechiceros. Los inquisidores se establecieron, además, en las Dos Sicilias, en muchas ciudades de Italia y en Alemania (1).

Pero, en España, sobre todo, ha dejado la Inquisición deplorables recuerdos. Instituída en el siglo XIII, según formas canónicas, fué modificada al fin del siglo XV, por Fernando V e Isabel. Bajo su influencia la Inquisición fué más bien una institución del Estado, donde la política tenía más parte que la religión. Como los procuradores encargados de instruir los procesos dependían de la corona, el tribunal de la Inquisición fué entre las manos de los reyes un poderoso medio de atemorizar, destinado no sólo a expulsar a los judíos y moros de la Península, sino también a producir una fuente de ingresos, por la confiscación.

(1) Véase Vacandard, *L'Inquisition*.

451. — 2.° *Acusación.* — Lo mismo en la *cruzada contra los Albigenses* que en la *Inquisición,* nuestros adversarios atacan a la Iglesia sobre el doble terreno del *principio* y de los *hechos.*

452. — 3.° *Respuesta.* — A. *EL PRINCIPIO.* — El principio en que se apoyó la Iglesia para establecer la Inquisición no es otro que el de su poder coercitivo; si lo tiene, también tendrá derecho a imponer penas aún corporales, a aquellos de sus hijos que en vez de obedecerla, la combaten y ponen en peligro su existencia. Pero ya vimos anteriormente que este *derecho de la Iglesia* es incontestable, que fluye naturalmente del poder que Jesucristo le ha dado para enseñar su doctrina y velar por su íntegra conservación; este derecho, sino siempre lo ha ejercido la Iglesia, siempre lo ha reivindicado. Luego no hay por qué insistir más en esta cuestión.

B. *LOS HECHOS.* — Una cosa es el *principio* y otra su *aplicación.* Al establecer la legitimidad del principio, no nos creemos obligados a cosiderar que la *Inquisición* fuera por parte de la Iglesia una institución acertada; ¡tan opuesta parece a su temperamento y a su modo ordinario de gobernar! La Iglesia titubeó mucho tiempo, antes de entrar por este camino y es casi seguro que cuando llegó a tal extremo es porque creyó que debía obrar asi, por derecho de legítima defensa. Que, puesta en la alternativa de perecer o defenderse por medios violentos haya sido arrastrada a este último recurso y que, entonces algunos inquisidores encargados de aplicar su legislación se hayan hecho culpables de abusos, de irregularidades y excesos, esto es lo que todo apologista de buena fe está obligado a reconocer a la par que sus adversarios.

Esto no obstante, se han de evitar las exageraciones y, tanto si se trata de la institución, como de sus abusos, se debe ponderar todo con espíritu imparcial.—*a*) *Los abusos.* Indudablemente la Inquisición ha sido una institución humana donde, a veces, los intereses superiores de la Iglesia, han sido sacrificados a las pasiones, a los odios y al interés de los jueces. Se ha hecho notar (1) que la pena de la confiscación, excitando la codicia, ha podido determinar sentencias inicuas, y los odios personales han podido ser causa de denuncias injustas y aún de condenas. A esto respondemos que lo mismo puede suceder y sucede ante todas las jurisdicciones del mundo. Los inquisidores tenían que ejercer sus funciones en circunstancias difíciles, bajo la presión de los acontecimientos y de la opinión de las muchedumbres solivian-

(1) Lea. *Histoire de l'Inquisition au moyen age.*

tadas contra la herejía y esperando con impaciencia un veredicto implacable contra los delincuentes. Además, algunos jueces habían pasado parte de su vida en discusión y en lucha con los herejes; otros como Roberto Le Bougre, inquisidor de Francia y Reyner Sacchoni, inquisidor de Lombardia habían sido antes herejes y una vez convertidos, persiguieron a sus antiguos correligionarios con saña de neófitos. Estas consideraciones, sino excusan, explican ya muchos de los abusos. Pero, se debe añadir, que otros muchos jueces, llenos de celo por la gloria de Dios y al mismo tiempo, de compasión por las flaquezas humanas, sin dejar de detestar la herejía, se mostraban respecto de las personas en extremo mansos y misericordiosos. No pronunciaban una sentencia de consideración sino cuando la culpabilidad no ofrecía la menor duda, ¡tanto era su temor de condenar a un inocente!; y su mayor alegría era convertir al culpable, volviéndole a la ortodoxia y arrancarlo al brazo secular; y para esto usaban preferentemente penitencias canónicas y penas temporales para restituirlos al buen camino

b) *La institución.* — Prescindiendo de los abusos que se han podido cometer y que son imputables a los inquisidores y no a la Iglesia que los ha desaprobado, la *institución* misma es objeto de las críticas más acerbas. Las *particularidades del procedimiento,* cuyas tres características hemos señalado arriba, las *penas* que imponían y sobre todo la *muerte en la hoguera* han provocado contra la Iglesia las más violentas diatribas.

No entra en nuestros propósitos defender lo que no estimamos defendible. "Nada nos obliga, diremos con Mrg. d'Hulst, a justificarlo todo en la historia de esta institución: por ejemplo, el procedimiento secreto, la instrucción proseguida sin saberlo el reo, la ausencia de debates contradictorios: todo esto son formas jurídicas atrasadas que responden mal al sentimiento de equidad, universal en nuestros días y que es, sin embargo, un fruto que ha madurado lentamente en el tallo de la civilización cristiana". (1). Pero si nada nos fuerza a cohonestarlo todo, tampoco nos impide explicar lo que tenga explicación.

—1. En primer lugar se reprocha a la Inquisición el no *haber manifestado los nombres de los denunciantes* y de los testigos y no haberlos careado con el presunto reo. Pero, "esta práctica, dice M. de Cauzons, no se ideó para dificultar la defensa del acusado, sino que fué hija de las circunstancias especiales en que se había fundado la

(1) Mr. d'Hulst, Cuaresma de 1895, Quinta Conferencia *L'Eglise et l'Etat,* nota 24.

Inquisición. Los testigos, los denunciadores de los herejes hubieran tenido que sufrir las consecuencias de sus deposiciones ante los jueces; algunos habían perecido apuñalados; otros, arrojados en los despeñaderos por los parientes, amigos o correligionarios de los acusados. El peligro de estas sangrientas represalias hizo imponer el procedimiento de que hablamos. Sin él, ni denunciantes ni testigos hubieran consentido en poner a riesgo su vida y en hacer declaraciones ante el tribunal a tan caro precio". La regla de callar los nombres de los testigos no era, sin embargo, absoluta, y el inquisidor los manifestaba cuando no había peligro o había pasado ya; siempre los declaraba a los notarios, asesores y a todos los auxiliares que tenían el derecho y el deber de examinar sus actos. A esto debe añadirse que los testigos falsos se castigaban con penas muy graves.—2. Se ha censurado también el procedimiento inquisitorial que *prohibía al reo tener abogado*. Esto, no hay duda que fué un atentado grave al sagrado derecho de defensa; se fué reconociendo poco a poco y sino, de derecho, al menos de hecho, el abogado fué apareciendo junto a los acusados.

—3. Mas ¿qué pensar de la tortura a que apelaba el procedimiento inquisitorial para arrancar la confesión a los acusados? y ¿qué pensar, sobre todo de la pena *de muerte en la hoguera?* La respuesta es sencilla. La Inquisición fué un tribunal de su tiempo; se conformó con las ideas y prácticas de su tiempo. El tormento y la hoguera que tanto sublevan nuestra sensibilidad, la Iglesia no los inventó, los encontró usados por los tribunales de aquella época. Si juzgamos y con razón, que aquellas penas eran excesivas conviene tener presente que el código penal de la edad media era mucho más riguroso que el nuestro. "Basta considerar las atrocidades de la legislación criminal en la edad media para comprender cuán poco accesibles eran aquellos hombres a los sentimientos de compasión. Arrastrar, echar a uno en una caldera de agua hirviendo, abrasarlo, enterrarlo vivo, desollarlo, descuartizarlo, tales eran los ordinarios procedimientos por los que el criminalista de aquella época se esforzaba en evitar la repetición de los crímenes, asombrando con ejemplos espantosos a las poblaciones, aún demasiado rudas para conmoverse". (1). En descargo de la Inquisición hay que manifestar que no empleó el tormento sino en casos excepcionales y que la pena del fuego también fué relativamente rara. Y si por otra parte se compara el número de víctimas causadas por la Alemania luterana, y en Inglaterra por solo la reina Isabel, resultará

(1) Lea, ob. cit.

que la Inquisición católica ha sido mucho menos cruel que la intolerancia protestante.

Pero, se objeta todavía, los tribunales de la Inquisición eran como *una perpetua amenaza que suprimía toda libertad de pensamiento*. Esta acusación no se puede justificar. Cuando a mediados del siglo XIII se organizó la Inquisición iba únicamente dirigida contra la herejía de los albigenses; es verdad que más tarde persiguió a otros herejes como a los Valdenses, pero se ordenaba sólo contra los herejes. "Entonces los musulmanes y paganos escapaban a su jurisdicción; y si más tarde, en España, por ejemplo, se dieron contra ellos sentencias, fué por una contradicción con sus principios impuesta por la política de los príncipes, más bien que por el interés de la ortodoxia. Los judíos gozaron aún de más amplia tolerancia. M. Salomón Reinach lo ha demostrado perfectamente en una conferencia dada en la Sociedad de Estudios judíos el 1.° de marzo de 1900 y publicada en la *Revue des Etudes juives* de ese mismo año... Hay sin embargo dos casos en que la Inquisición tuvo que meterse con el judaismo. En el 1239, Gregorio IX le ordenó recoger en todas partes los ejemplares del Talmud para quemarlos... Este encarnizamiento contra el Talmud se explica fácilmente, por las excitaciones que contiene contra los cristianos y los actos villanos e inmorales que permite y recomienda en detrimento de estos... Véase por ejemplo:... "Se puede y se debe matar al mejor de los *goyim* (no judíos). Un *goy* (no judío) que descansa el sábado merece la muerte. La plata de los goyim pertenece a los judíos, luego es permitido robarlos o engañarlos... Se prohibe devolver a un goy un objeto que haya él perdido". Hay otro caso en que la Inquisición tuvo que ocuparse en los judíos. Para preservar de su lenta infiltración la pureza del cristianismo tuvo que perseguir a los pseudoconversos que no adoptaban las formas exteriores del cristianismo sino para disimular mejor su origen y cualidad. "La Iglesia, dice muy bien M. Reinach, no prohibía a los judíos el ser judíos; pero prohibía a los cristianos judaizar y a los judíos empujarlos por este camino". La Inquisición española fué la que en el siglo XV y XVI organizó las persecuciones antisemitas; pero fué por razones políticas, bajo la presión de los soberanos, más que por razones de religión o a impulsos del catolicismo... En una palabra, la Inquisición religiosa de la edad media respetó a los judíos cuando ellos respetaban a los cristianos; la Inquisición política del Renacimiento los ha perseguido y condenado con mano dura." (1).

(1) J. Giraud, art. *Inquisition*, Dict. d'Alès.

Conclusión. — Concluimos lo siguiente:—1. La Iglesia por mucho tiempo se opuso a las penas temporales;—2 por el peso de los acontecimientos y la necesidad de defenderse fué conducida a tomar resoluciones de extremado rigor;—3. los abusos cometidos, muchas veces exagerados, son imputables a los inquisidores y no al papado que protestó siempre contra la severidad excesiva y condenó las crueldades de que tuvo noticia;—4. que la Inquisición salvaguardando la unidad religiosa por la represión de la herejía impidió muchas guerras civiles y copiosos derramamientos de sangre. Las víctimas de la Inquisición en España para sofocar el protestantismo fueron muchas menos que las de las guerras de religión en Francia y Alemania;—5. en fin, la Inquisición en mano de la Iglesia fué un arma de circunstancias, a cuyo empleo no piensa recurrir más.

§ 3. — Las guerras de la religión y la Saint-Barthelemy

453.—1.º *Exposición de los hechos.*— Las *Guerras de religión* fueron las luchas civiles entre católicos y protestantes, que durante los reinados de Francisco II, Carlos IX y Enrique III, ensangrentaron a Francia. Se enumeran ocho; comenzaron en el 1562, a raíz de la matanza de Vassy, y se terminaron a la promulgación del Edicto de Nantes (1598), que garantizaba a los protestantes el libre ejercicio de su culto en las poblaciones donde había sido organizado por precedentes edictos, el derecho de levantar templos, el acceso a los cargos públicos, etc.

Se da el nombre de *Saint-Barthelemy* a la matanza del almirante de Coligny y de numerosos gentiles-hombres protestantes venidos a París con motivo de la boda mixta de Margarita de Valois con Enrique de Navarra, el futuro Enrique IV; matanza que fué ordenada por el rey Carlos IX y ejecutada en la noche del 24 de agosto de 1572 (día de San Bartolomé).

454. — 2.ª *Acusación.* — A. Nuestros adversarios achacan a la Iglesia toda la responsabilidad de *las guerras de religión.*—B. A propósito de la *Saint-Barthelemy,* le acusan de—1 haber *preparado* la matanza: y 2 de haberla *aprobado.*

455. — *Respuesta.* — A. *GUERRAS DE RELIGION*: —*a*) Es injusto hacer a la Iglesia responsable de las guerras de religión; éstas fueron determinadas por *causas políticas* más que *religiosas.* Considerada entonces la Iglesia católica como uno de los fundamentos esenciales de la sociedad, al declarar el Estado la guerra a los hugonotes sólo se preocupó de proteger el orden social y la unidad de la nación. Los primeros y los verdaderos responsables son pues, los mismos protestantes que se rebelaron contra el orden de cosas establecido. Se nos objeta, es verdad, que la *matanza de Vassy,* que les sirvió de punto de partida, fué obra de los Guisas, jefes del partido católico. Esto es exacto, pero no se debe olvidar que mucho antes y ya desde

1560 los protestantes habían saqueado la iglesa de Saint Medard en París, sembrado el terror en Normandía, el Delfinado, Provenza, y que en diferentes ciudades, Montauban, Castres, Beziers, habían prohibido el culto católico y obligado al pueblo a asistir a sus prédicas: tampoco hay que omitir que los protestantes para apoyar sus designios pactaron con el extranjero, que el almirante Coligny y Condé acudieron a la reina Isabel de Inglaterra prometiéndola, a cambio de oro y de tropas, la cesión del Havre, de Dieppe y de Ruan. —*b*) Por lo que hace a las *atrocidades* no hay para que invocarlas como capítulo contra la Iglesia; las hubo de una parte y de otra y bien computado todo, parece indubitable que la intolerancia de los reformadores no fué más moderada que la de los católicos. Los protestantes ¿no han profanado las iglesias, destruído las imágenes, desgarrado los preciosos manuscritos iluminados y los misales, derribado la cruces, roto las urnas y otros objetos sagrados de imponderable valor artístico, en una palabra, no han cometido actos de vandalismo inexcusables y han consumado la destrucción irreparable de valiosos tesoros?

456. — B. *LA SAINT - BARTHELEMY.* — Entre estas violencias, la más odiosa ciertamente—y esta vez a cargo del partido católico—fué la mortandad de Saint-Barthelemy. Pero es verdad que la Iglesia haya tenido allí la parte principal en la *preparación* o en la *aprobación* del hecho?

a) Preparación de la matanza. Para demostrar este primer fruto se apoyan nuestros adversarios en las cartas del papa S. Pío V a Carlos IX y a Catalina de Médicis, en las cuales los exhorta a exterminar a los protestantes franceses. (1). Es indiscutible que en estas cartas el papa predica la guerra santa y pide que se persiga con firmeza implacable a los heréticos insurgentes; pero en su pensamiento se trataba de una guerra legítima, hecha según el derecho de gentes; pero esto no es una excitación a la matanza tal como se hizo en la noche de S. Bartolomé. La cosa aparece más evidente si se supone, como algunos historiadores que el matrimonio del joven príncipe calvinista, Enrique de Navarra, con Margarita de Valois católica, era un pretexto para atraer a los señores hugonotes a una emboscada y asesinarlos a todos de una vez, pues el papa S. Pio V rehusó siempre su

(1) Así San Pío V escribía a Catalina de Médicis, a 28 de mayo de 1569: «Unicamente por el exterminio de los herejes el rey podrá devolver el antiguo culto de la religión católica a ese noble reino; si vuestra Majestad continúa combatiendo abiertamente y con ardor a los enemigos de la religión católica hasta que sean todos destrozados, puede estar segura que no le faltará el favor divino».

asentimiento a esta boda; lo que no se explicaría en caso de suponerle cómplice de aquella maquinación.

Pero no hubo ni siquiera *premeditación, por parte de la Corte de Francia.* Esto es lo que se desprende de numerosos testimonios contemporáneos; pues de ellos resulta que en la primavera del 1572, el almirante de Coligny quería decidir al rey Carlos IX a una guerra contra España, y que, por el contrario, Catalina de Médicis quería mantenerse en paz con Felipe II. Como la opinión de Coligny parecía prevalecer en el ánimo del joven monarca, la reina-madre concibió el proyecto maquiavélico de deshacerse del adversario que la molestaba: el propósito le parecía legítimo, como impuesto por "razón de Estado". Entonces se puso a combinar con los Guisas, enemigos personales de Coligny, proyectos de asesinato. El 18 de agosto fué la boda de Enrique de Navarra con Margarita de Valois; de todas partes acudieron gentiles-hombres protestantes. El 22 de agosto, es decir, cuatro días después de la ceremonia, hubo una tentativa de asesinato del almirante Coligny *solo;* lo que demuestra que no hay todavía intento de matar a *todos* los protestantes. Gran excitación cunde entre los protestantes que proyectan vengar a Coligny, aunque las heridas de éste son leves. Ante una situación tan crítica para la reina y temiendo que se le descubra, toma una resolución desesperada, y aprovechando la actitud de los protestantes que profieren amenazas de muerte contra los católicos y en particular contra los Guisas, hace creer al rey que los hugonotes conspiran contra la seguridad del Estado y que es una providencia de salvación pública el ejecutarlos en masa. Así arranca al rey espantado la orden de exterminio.

Podemos pues concluir:—1. que la matanza de S. Bartolomé fué un *crimen político* realizado a instigación de Catalina de Médicis y —2 que no habiendo sido premeditada, mal se puede acusar a la Iglesia de haberle *preparado.*

b) Aprobación de la matanza.—Después de la mortandad de S. Bartolomé, el *clero de París* celebró en 28 de agosto una misa solemne y una procesión en acción de gracias. En Roma el papa Gregorio XIII sucesor de Pío V en 13 de mayo de 1572, experimentó una gran alegría ante la noticia de la Saint-Berthelemy. El mismo la comunicó al consistorio, hizo cantar un *Te Deum* en Sta. María la Mayor y acuñó una medalla, recuerdo de tan grande acontecimiento y ordenó la composición del fresco famoso de Vasari donde se representan las escenas salientes de aquella sangrienta jornada. Tales son los hechos que han

inducido a creer que la Iglesia católica, en la persona de sus jefes, ha *aplaudido la matanza*. Pero se trata de saber qué idea se formaban en París y en Roma del suceso en cuestión; ¿era un cobarde asesinato o un acto de legítima defensa? En el primer caso la complicidad de la Iglesia sería más que probable; en el segundo la actividad de sus representantes es la cosa más natural. Mas, como hemos visto, debemos colocarnos en la segunda hipótesis.—1. Y en primer lugar *el clero de París* estuvo mal informado. Como todo el mundo, creyó que había habido de parte de los hugonotes una intentona contra la seguridad del Estado, y veía de ello una prueba evidente en que el día 26 Carlos IX ante el Parlamento aceptó íntegra la responsabilidad del drama, explicando que le había sido impuesto por la noticia de un complot contra el gobierno y la familia real. ¿Cómo extrañar, entonces, que el clero de París, celebrara juntamente con el pueblo una ceremonia pedida por la Corte en acción de gracias al cielo por haber preservado al Rey y castigado a los culpables? —2. Gregorio XIII recibió la noticia de la Saint-Barthelemy por un embajador de Carlos IX el señor Beauvillier; por tanto, los hechos le fueron presentados según la versión oficial de la Corte de Francia. Con el mensaje del rey, el mismo Beauvillier llevaba una carta de Luis de Borbón, sobrino del cardenal. Escrita al día siguiente de los sucesos explicaba cómo el almirante de Coligny preparaba la muerte del rey y su familia con el intento de colocar en el trono a un príncipe protestante. Informado de esta suerte el papa Gregorio XIII, es natural que manifestara su satisfacción con toda espontaneidad y lo demostrara públicamente. En nuestros tiempos los jefes de los Estados ¿no hacen lo propio cambiando congratulaciones cuando alguno de ellos escapa a un atentado?

Conclusión. — La Iglesia ni preparó la Saint-Barthelemy ni la *aplaudió* en su carácter de matanza injusta.

§ 4. — Las Dragonadas y la Revocación del Edicto de Nantes

457.—1.º Exposición de los hechos.—El *Edicto de Nantes* había sido una concesión del poder real, no un contrato entre dos partes. Dejando a cada uno en libertad, para ser protestante o católico, en otros términos, concediendo la libertad de conciencia y de culto, Enrique IV fué el primero que sentó el *principio de tolerancia*, y ésto, en un momento en que ninguno de los soberanos de Europa, protestantes o católicos, permitía que sus vasallos tuvieran otra religión que la suya (1). Desgraciadamente los protestantes

(1) Recuérdese, en efecto, lo que pasó en Inglaterra bajo los reinados de Enrique VIII y de Isabel: Todas las persecuciones y violencias legales se desencadenaron contra los católicos: las leyes prohibían la elección para los cargos de Estado a los que no podían demostrar su participación al culto protestante, el papista era declarado desposeído de

abusaron de las concesiones que les habían otorgado. Aprovechando las garantías que gozaban en muchas plazas bien seguras, cometieron la doble falta de pretender aislarse del resto de la nación, para formar un Estado dentro del Estado, y sobre todo la de sostener relaciones sospechosas con el extranjero; ya se aliaban con España, ya con Inglaterra. En el 1627, la Rochela donde ellos dominaban se declaró en rebelión; el Languedoc trabajado por el duque de Rohan siguió su ejemplo. Esto hizo que los Reformados fueran tenidos por sujetos peligrosos y que Richelieu, queriendo acabar con ellos, dirigiese en persona el *sitio de la Rochela*, que se entregó después de casi un año de resistencia encarnizada (1628). Por el *edicto de Gracia o de Alais* (1629), Richelieu quitó a los protestantes todas las plazas fuertes y sus privilegios políticos, pero les conservó la libertad del culto. A pesar de esta concesión, se veía ya la tendencia a revocar el Edicto de Nantes.

Luis XIV quiso ir más allá que Richelieu. Imitando a los otros Estados protestantes, pretendió que en su reino no hubiere más que una fe y un culto, y concibió el proyecto de inducir a todos los reformados a la religión católica. Al principio trató de convertirlos por la predicación y por medio de misiones. Bossuet escribió una refutación del *Catecismo de la Reforma*, publicado por Paul Terri, en Sedán (1654), y entrando en los proyectos del rey trabajó por la reconciliación de las dos confesiones, católica y protestante, apelando a la discusión y a la persuasión «cristianamente y de buena fe», sin violentar la conciencia de unos ni de otros. Pero, a los esfuerzos de los controversistas y de los misioneros respondieron los Reformados con malas disposiciones y, a veces, con violencias. Además, continuaron sus relaciones con los enemigos de Francia, entre otros con los Países Bajos, durante la guerra que comenzó en el 1672. Descontento de esta actitud, el rey Luis XIV adoptó, respecto de los protestantes, disposiciones análogas a las que estaban en vigor contra los católicos en los Estados protestantes, como Inglaterra y Holanda. Por todas partes se enviaron intendentes para secundar la obra de los misioneros y poner la fuerza al servicio de la persuasión. Los intendentes se excedieron en el ejercicio de su cargo; por consejo del ministro de la Guerra Louvois, el rey envió *dragones* que debían hospedarse en casa de los protestantes que rehusaban la conversión. Las violencias y excesos de todo género, cometidos por aquellos *misioneros con botas*, se hicieron tristemente célebres con el nombre de *dragonadas*. Pero se ha de confesar, en descargo de Luis XIV, que el rey ignoraba las crueldades de que se hacían culpables sus soldados. Sólo le hacían saber el número de conversiones realizadas y fué ésta tan grande, que pronto creyó el rey que no había ya protestantes en Francia y que la unidad religiosa era un hecho. Entonces revocó el Edicto de Nantes (16 octubre 1685). Los Reformados hubieron de optar por la conversión fingida o por el destierro.

458. — 2.° *Acusación.* — Nuestros adversarios hacen a la Iglesia responsable de la *revocación* del Edicto de Nantes y de los enojosos resultados a que dio lugar.

459. — 3.° *Respuesta. A. LA REVOCACION.* — Puede ser considerada bajo un doble aspecto: político y religioso: — *a*) Bajo el aspecto *político* o *jurídico* es cierto que el rey Luis XIV tenía *el derecho* de revocar un edicto dado por Enrique IV. Los mismos protestantes convienen en ello. "Estos actos de tolerancia, dice Grotius, no son tratados, sino edictos reales ordenados para el bien general y revocables cuando el mismo bien general lo aconsejara al Rey"; *b*) bajo el aspecto *religioso,* la intolerancia del Rey y de los católicos fué ciertamente

sus herencias, el protestante, que se convertía al catolicismo, era considerado como culpable del crimen de alta traición, la entrada al país era prohibida a todo sacerdote católico, bajo pena de muerte...

un error enojoso. Hemos dicho: la *intransigencia* del Rey y de los *católicos*, porque si Luis XIV fué, en verdad, el principal responsable, se ha de confesar que su actitud era exigida por la opinión católica y que fué acogida con señales no disimiladas de satisfacción. Sin embargo, el papa Inocencio XI no dió a tal acto su incondicional aprobación. Las violencias cometidas, los *dragonadas* es claro que no son imputables a la Iglesia y tampoco se puede afirmar, como ya vimos, que deban figurar en la responsabilidad del rey.

B. *LOS RESULTADOS.* — No vacilamos en reconocer que la revocación del Edicto de Nantes tuvo *consecuencias religiosas y políticas deplorables.* Los protestantes que se convirtieron sólo por permanecer en Francia fueron malos católicos. Los que prefirieron el destierro llevaron al extranjero los recursos de su talento y de su actividad laboriosa; algunos hasta se alistaron en los ejércitos enemigos y no titubearon en arrostrar la deshonra de combatir contra su patria.

Conclusión. No hay porqué disimularlo; la revocación del Edicto de Nantes nos parece una *falta* y un *desacierto.* Esto fué, ante todo, un *acto político;* y los católicos se hubieran engrandecido si en vez de imitar la intransigencia de los países protestantes hubieran soportado a sus hermanos los disidentes en un ambiente de tolerancia.

§ 5. — El proceso de Galileo

460.—1.º *Exposición de los hechos.*—Desde el 1530 el canónigo Copérnico había formulado ya la hipótesis que la tierra y todos los planetas giraban en torno del sol y no el sol al rededor de la tierra, como enseñaba el sistema de Tolomeo, generalmente admitido hasta entonces. Al principio del siglo XVII, habiendo presentado Galileo (1) el *sistema de Copérnico,* como hipótesis cierta, fué citado por este motivo dos veces a comparecer ante el Santo Oficio. Estos dos procesos contituyen el punto central del llamado *Asunto de Galileo.*

A) Proceso del 1616.—Al defender la teoría de Copérnico, como una hipótesis cierta, Galileo se había suscitado numerosos enemigos, entre otros, todos los sabios partidarios de Aristóteles. Hacia el fin del 1611, Francisco Sizi acusa a Galileo de contradecir por su sistema los pasajes de la Biblia, tales como Josué X. 12; Eccles. 1-5; Ps. XVIII. 6; CIII. 5; Eccli XLIII. 2, que parecen favorecer el sistema geocéntrico. Galileo podía entonces limitar la cuestión al terreno científico y eludir la dificultad dejando a los teólogos y

(1) Galileo, nacido en Pisa en el año 1564, pertenece más bien por su vida a Florencia. Primeramente fué profesor de física y de matemáticas en Pisa (1589-1592), después en Pádua (1592-1610), y pasó el resto de su vida en su finca de Arcetri, cerca de Florencia, en donde se le autorizó retirarse aún después de su condenación en 1633. En 1636 quedó ciego, después de haber dado la última mano a su «Tratado del Movimiento». Galileo es considerado como el verdadero fundador del método experimental. Con su telescopio que construyó en 1609 observó las montañas de la luna, descubrió los satélites de Júpiter, el Anillo de Saturno, las manchas del sol, la rotación del mismo sobre su eje y las fases de Venus; todo lo cual confirma sus presunciones en favor del sistema de Copérnico.

exegetas el cuidado de resolverla. Pero cometió el desacierto de seguir a su adversario en el campo de la exégesis. El 19 de febrero de 1616 la cuestión fué presentada a la Congregación del Santo Oficio. Once teólogos consultores sometieron a examen las dos proposiciones siguientes: 1. El sol es el centro del mundo y está inmóvil. 2. La Tierra no es el centro del mundo y tiene un movimiento de rotación y de traslación. La primera proposición fué calificada «falsa y absurda filosóficamente, y formalmente herética, porque contradice esplícitamente muchos textos de la Sagrada Escritura tomados en su propio sentido y según la interpretación común de los Padres y Doctores». La segunda proposición fué censurada «falsa y absurda filosóficamente, y a lo menos errónea en la fe».

El 25 de febrero el Papa Paulo V comunicaba al cardenal Belarmino la orden de llamar a Galileo y advertirle que debía abandonar sus ideas. Galileo presentóse y se sometió. El 5 de marzo, por mandato de Paulo V aparecía un decreto condenando las obras de Copérnico y todos los libros que enseñaban la doctrina de inmovilidad del sol. Pero en esta condenación no se mencionan los escritos de Galileo. Este fué recibido en audiencia el 9 de marzo, por el Papa, que le manifestó conocer la rectitud de sus intenciones y que nada tenía que temer de parte de sus calumniadores.

B) Proceso del 1633.—Tras su proceso del 1616 Galileo había marchado a Florencia para continuar sus trabajos. En el 1632, publicó su *Diálogo sobre los dos más grandes sistemas del mundo.* Esta obra llevaba el imprimatur del inquisidor de Florencia y el de Monseñor Riccard, maestro del Sacro-Palacio, encargado de oficio de vigilar todas las publicaciones que aparecían en Roma. Pero este último había concedido el imprimatur a condición de que la obra llevara un prefacio y una conclusión indicando que el sistema se presentaba a título de hipótesis. El prefacio y la conclusión estaban allí, en efecto, pero dada la forma de su redacción irónica, parecía mas bien una burla. Los teólogos del Santo Oficio, entendieron que Galileo trasgredía las órdenes dadas en 1616. En consecuencia fué citado nuevamente al Santo Oficio. Después de diferir muchos días su viaje, bajo pretexto de enfermedad, se puso, en fin, en camino y llegó a Roma el 16 de febrero de 1633; allí gozó un régimen de favor, pues en vez de ser internado en una celda del Santo Oficio, pudo alojarse en casa de un amigo suyo, Niccolini, embajador de Toscana.

El proceso comenzó el 12 de abril y la sentencia se dió el 22 de junio. Galileo, de pie y descubierto, escuchó la lectura de su condenación: abjuración, prisión y recitación una vez por semana, durante tres años, de los siete salmos penitenciales. Después de rodillas y con la mano sobre el Evangelio, firmó el acta de abjuración en la cual se declaraba «justamente sospechoso de herejía», detestaba sus errores, prometía no sostenerlos más y rezar la penitencia impuesta. En este momento es cuando, según una leyenda enteramente inverosímil, dadas las circunstancias, Galileo habría exclamado golpeando la tierra con el pie: «*E pur si muove*». (¡Y, sin embargo, se mueve!)

461. — 2.° *Acusación.* — Nuestros adversarios formulan, a propósito del proceso de Galileo, una triple acusación contra la Iglesia —*a*) pretenden primero, que en este asunto salió *fallida la infalibilidad del Papa*—*b*) después acusan a la Iglesia de *haber castigado a un inocente* y —*c*) de haber *entorpecido el progreso de la ciencia.*

462. — 3.° *Respuesta.* — A. Es falso pretender que la infalibilidad del papa y por consiguiente, la de la Iglesia haya caído en falta en el asunto de Galileo. Sin duda cuando los jueces de Galileo y los papas Paulo V y Urbano VIII juzgaban el sistema de Copérnico contrario a la letra de la Sagrada Escritura, cometían un error objetivo y material. Cuando Galileo afirmaba, por el contrario, que no se han de tomar siempre a la letra las palabras de la Escritura, pues los escritores sagrados emplearon hablando del sol, el lenguaje corriente, que

no tiene pretensiones científicas y se conforma a las apariencias, estaba en lo cierto. De donde se sigue que el tribunal del Santo-Oficio, como el del Indice, se *equivocó* al declarar en los considerandos, falsa en filosofía la doctrina de Copérnico que es verdadera, y contraria a la Escritura esta doctrina que en nada se le opone.

Pero ¿puede encontrarse en esto, argumento contra la doctrina de la *infalibilidad* de la Iglesia y del soberano Pontífice? Para responder esta pregunta basta determinar el valor jurídico de los decretos de 1616 y de 1633. El decreto de 1616 es de la Sagrada Congregación del Indice: el de 1633, de la Sagrada Congregación del Santo-Oficio. Sin duda estos decretos fueron aprobados por el papa; pero, como se trata de una aprobación en la forma simple (in forma communi) estos decretos siguen siendo jurídicamente actos de las Congregaciones, que no tienen más autoridad que ellas. Pero, como sabemos ya, la cuestión de infalibilidad *ni siquiera se plantea* cuando se trata del decreto de una Congregación, aunque tenga al Papa por prefecto. (1). Le faltan dos condiciones para ser definición ex cathedra, y por consiguiente, infalible. La primera se deriva de que la censura dada contra la teoría de Copérnico se encuentra en los *considerandos* que nunca son objeto de infalibilidad, y la segunda es, que los decretos no han llegado a ser actos pontificios, sino actos de las Congregaciones, las cuales no gozan de infalibilidad. Por lo demás, ningún teólogo jamás ha considerado estos decretos como artículos de fe, y aún después de las sentencias del Santo Oficio, los numerosos adversarios del sistema de Copérnico nunca alegaron contra él que hubiera sido condenado por un juicio infalible.

Puesta *ya fuera de litigio la infalibilidad del Papa,* hay derecho a sorprenderse ante el *error de los jueces del Santo-Oficio.* Existen, sin embargo, algunas *razones* que explican y hasta justifican su proceder. Se ha dicho que la condenación de Galileo fué el resultado de una conjura de sus enemigos envidiosos, que el papa Urbano VIII se reconoció en el "Diálogo" en el personaje un tanto ridículo de Simplicio, en cuyos labios se encuentra un argumento que el papa, cuando sólo era el cardenal Maffeo Barberini, había opuesto a Galileo, y que su amor propio herido le habría impulsado a la venganza. Sea cualquiera la parte de verdad de estas alegaciones, hay otras *razones más serias* que determinaron a los jueces de la Inquisición a pronun-

(1) Choupin., *Valeur des decisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siege.* 4.a part. Galilée.

ciar sentencia condenatoria, y son las siguientes. Era una regla corriente de exégesis—y esta regla no ha cambiado—que los textos de la Sagrada Escritura se deban tomar en el *sentido propio* cuando la interpretación contraria no esté impuesta por razones de peso. Pero, en aquella época, se interpretaban los pasajes en cuestión, y en particular el de Josué mandando pararse el sol, en sentido *propio y obvio* y por consiguiente según el sistema astronómico de Tolomeo. Y mientras este sistema no se demostrara falso y Galileo no presentara ninguna prueba perentoria y científica de la verdad del sistema heliocéntrico, tenía la Congregación el *derecho* y aún el *deber*, de *conservar la interpretación literal* y detener por una decisión disciplinar, toda doctrina que contradijera esta interpretación y quisiera substituir el sentido literal por el metafórico. Agréguese a esto el interés de la Congregación en sostener la *interpretación tradicional*, recelosa de los métodos del protestantismo que estaba en plena efervescencia, e interpretaban a su modo los textos de la Escritura, y Galileo parecía con esto favorecer *la teoría del libre examen.*

B. ¿En qué medida se puede afirmar que la Iglesia ha *castigado a un inocente* y que Galileo es un *mártir de la ciencia?* Que tuvo que sufrir por defender sus ideas y que, puesto en la alternativa de sacrificarlas o desobedecer a la Iglesia, hubo de padecer crueles torturas en su inteligencia y en su corazón, parece indubitable. — 1. Desde luego, es falso decir que fué obligado a abjurar una doctrina que él *sabía ser cierta.* A él le parecía, por los experimentos hechos, que el sistema de Copérnico era una hipótesis más verosímil que la de Tolomeo, pero la verdad de esta hipótesis no la tuvo él con certeza. — 2. Menos aún se puede decir que fuese *tratado con rigor.* "Podemos desafiar a los más fanáticos a que nos citen dónde y cuándo, durante el proceso o después de él, tuvo Galileo que sufrir una hora de detención en una cárcel propiamente dicha" (1). El papa Paulo V era admirador de Galileo y le dió muchas pruebas de benevolencia. — Se objeta, es verdad, que Urbano VIII le hizo *amenazar con la tortura.* Pero esta amenaza, que no se ejecutó, era uno de los *medios jurídicos* de entonces, análogo a la *incomunicación* y al *secreto* de que se sirven hoy día para provocar la confesión de los reos. Además sería injusto afirmar que Urbano VIII fué duro con Galileo, pues al día siguiente de su condenación, 23 de junio de 1633, fué autorizado para salir de los departamentos del Santo Oficio, don-

(1) Gilbert, *Revue des Questions scientifiques* (1877).

de debía quedar detenido, y trasladarse al palacio de su amigo el Gran Duque de Toscana; y de allí pudo salir pronto para su Villa de Arcetri, donde murió después de haber recibido anualmente una pensión concedida por el Papa desde el 1630.

C. ¿La condenación de Galileo ha *entorpecido* realmente el *progreso de la ciencia?* "Concedemos sin dificultad que los decretos del Indice han podido impedir o retrasar la publicación de algunas obras, como el *Mundo*, de Descartes; pero ¿se puede decir de buena fe que se haya retrasado el triunfo del sistema?... Sólo la conformidad con la expeperiencia podía dar a la hipótesis de Copérnico una confirmación decisiva, y los decretos del Indice no impidieron a nadie buscar la realización de este acuerdo" (1).

Conclusión. — De todo lo dicha resulta que si bien la condenación de Galileo fué por parte de la Congregación del Santo Oficio y aun de los papas Paulo V y Urbano VIII, un error extraordinariamente deplorable, no *afecta si embargo a la doctrina de la Iglesia sobre la infalibilidad pontificia* ni signifca hostilidad sistemática contra la ciencia ni el progreso.

§ 6. — La ingerencia de los Papas en asuntos temporales

463.—1.º Exposición de los hechos.—La historia atestigua que, en la edad media los Papas se consideraban como jefes supremos de los Estados cristianos, que han reivindicado el derecho de citar a su tribunal a soberanos y súbditos, y que han impuesto a los príncipes escandalosos, no sólo penas espirituales como la excomunión, sino también penas temporales, deponiéndolos y privándolos del derecho de gobernar. Así Gregorio VII (el monje Hildebrando), célebre por su lucha en la *Cuestión de las Investiduras* (2), excomulgó una primera vez al emperador de Alemania Enrique IV, que no quería renunciar el derecho de la investidura, le redujo a presentarse en el castillo de Canosa (1077) y

(1) Pierre de Vregille, art. *Galilée* (dict. d'Alés).

(2) Cuestión de *las investiduras*.—Cuando un señor daba un feudo a su vasallo, la investidura, es decir, la toma de posesión del bien otorgado se hacía generalmente por una ceremonia simbólica en la cual el señor feudal entregaba al vasallo ya una porción de tierra, ya una corona, un cetro, o bien el báculo y el anillo cuando se trataba de altos dignatarios eclesiásticos. Como quiera que a cada silla episcopal los reyes habían unido un beneficio, un feundo eclesiástico, sucedió que los Obispos y los Abades recibían a la vez en el momento de su toma de posesión, un feudo y una jurisdicción religiosa. Muy pronto pareció natural a los reyes y emperadores que toda vez que daban ellos la investidura por medio del báculo y del anillo, el poder espiritual procedía de su autoridad de la misma manera que el poder temporal, y que por consiguiente podían ellos suprimir la elección tradicional y nombrar ellos mismos directamente a Obispos y Abades, y sucedió no pocas veces que los obispados fueron dados a los cortesanos o bien fueron vendidos a precio de moneda (*simonía*) y que el clero se mostraba ya indigno de su alto ministerio. Tal estado de cosas se vió, sobre todo, en Alemania. El papado, a fin de remediarlo, prohibió el recibir la investidura de manos de un laico. La cuestión de las investiduras que adquirió suma gravedad entre Gregorio VII y Enrique IV de Alemania, duró más de medio siglo hasta el concordato de Worms (1122), que estableció de nuevo la distinción entre el obispo pontífice y el obispo vasallo del imperio.

humillarse ante el Papa, y lo excomulgó, segunda vez (1078), por no haber cumplido sus promesas. Inocencio III (1198-1216), obliga a Felipe Augusto reunirse con su esposa Ingelburga; en Inglaterra, depuso al llamado Juan sin Tierra y después lo restableció en el trono; en Alemania excomulgó a Otón IV y absolvió a sus vasallos del juramento de fidelidad. Inocencio IV, en el Concilio de Lión (1245), depuso a Federico II, emperador de Alemania. Bonifacio VIII (1249-1303), estuvo en lucha durante todo su pontificado con el rey de Francia Felipe el Hermoso. Como este último, siempre escaso de dinero, quisiera gravar al clero, a su capricho, sin tener en cuenta las inmunidades eclesiásticas (N.º 422 n), el Papa, en su bula «Clericis laicos», recordó la doctrina de la Iglesia y prohibió a sus clérigos pagar el tributo a los poderes laicos; pero, a petición del clero mismo, concedió en seguida la autorización. Mas, la lucha se reanudó muy pronto, y Bonifacio VIII publicó contra Felipe el Hermoso, una serie de bulas, entre otras la «*Ausculta, fili*», en la cual se decía «constituído sobre los reyes y los reinos», y la bula «*Unam Sanctam*», en la cual, después de recordar la unidad de la Iglesia, declara que «este cuerpo único no debe tener dos cabezas, sino una sola, Cristo y el Vicario de Cristo», que tiene la Iglesia en su poder dos espadas, una espiritual y otra materiad, que «la primera debe ser esgrimida por la Iglesia, y la segunda *para* la Iglesia», y que debiendo estar sujeta la segunda a la primera, el poder espiritual debe juzgar al poder temporal, siempre que éste se extralimite. Finalmente Bonifacio VIII excomulgó a Felipe el Hermoso, el 13 de abril de 1303.

464. — 2.º **Acusación.** — Los enemigos de la Iglesia acusan a los papas de haberse excedido de sus facultades y haber *reivindicado un poder ilegítimo.*

465. — 3.º **Respuesta.** — A. La intervención de los papas en los asuntos temporales de los Estados cristianos no era *ilegítima,* ni constituía de parte de aquellos un *abuso de poder.*

Los papas tenían derecho a intervenir por un doble título: — *a*) Primeramente, en virtud de su *poder indirecto* sobre las cosas temporales (V. N.º 436). "El poder espiritual, dice Belarmino, no se mezcla en los asuntos temporales a no ser que éstos se opongan al fin espiritual o sean necesarios para obtenerlo: en estos casos el poder espiritual puede y debe reprimir al temporal y constreñirlo por todas las vías que parezcan necesarias." Cuando los Papas enumerados han herido a los príncipes que abusaban de su poder, no sólo con penas espirituales como la excomunión, sino también con penas temporales, como la deposición, han obrado en virtud del *poder espiritual* vinculado a su cargo, y de su *poder indirecto* sobre las cosas temporales, que se deriva del pode espiritual—*b*) Además del *derecho divino* de que acabamos de hablar, el *derecho público de aquél tiempo,* fundándose en el libre consentimiento de los pueblos y de los príncipes, legitimaba la intervención del papado en los asuntos temporales. Recuérdese que, en virtud de aquel derecho público, existía una estrecha alianza entre la Iglesia y el Estado, que era considerado el Papa como jefe natural de la cristiandad a quien compete el zanjar los altercados,

y que el príncipe, antes de sentarse en el trono juraba gobernar con justicia, proteger a la Santa Iglesia romana, defenderla contra le herejía y no dar motivo de incurrir en la excomunión. Si luego, el príncipe era perjuro, si gobernaba contra los derechos de la Iglesia o contra los intereses legítimos del pueblo, el papado tenía el derecho y hasta el deber de representarle los sagrados compromisos que había contraído y, de no enmendarse, se le excomulgaba y si era preciso, se le deponía, declarando a sus súbditos libres del juramento de obediencia a un soberano indigno de seguir en el poder (1).

B. No sólo era legitima la intervención de los papas en los asuntos temporales si no que ha de reconocerse cuán *acertada* y *bienhechora* fué en pro de los débiles y de los oprimidos. En esta ruda época del feudalismo en que todo estaba a merced del más fuerte, sólo la Iglesia tenía bastante poder para recordar a los reyes y a los señores que por encima de la fuerza está el derecho. La prerrogativa que reivindicaban los papas de deponer a los reyes por su conducta escandalosa y de desligar a los pueblos del juramento de fidelidad, lejos de ser una intromisión del poder espiritual sobre el temporal, le servía por el contrario, de freno y de contrapeso. Cuando había sido violado el derecho y la justicia se sentía desarmada, no estaba demás que hubiera una autoridad bastante firme e independiente para tomar a su cargo la causa de la moral y de la religión ultrajadas.

Advertencia. — Contra la Iglesia se objeta también: — 1. que se han dado *malos Papas*, y se citan algunos nombres: Esteban VI, Juan XII, Benedicto IX, Alejandro VI; — 2. que en la Edad Media hubo un *clero simoniaco y corrompido*. — A esta objeción respondimos ya y demostramos que esto nada arguye contra la *infalibilidad del Papa* (N.° 400) ni contra la *santidad de la Iglesia* (N.° 379).

(1) Podríamos añadir que muchos príncipes habían hecho donación de su corona a la silla de San Pedro. Tal fué el caso de los reinos de Nápoles, de Sicilia, de Aragón y del Imperio resucitado en Carlomagno por el papa León II, llamado el Sacro Imperio Romano. De esta manera los reyes de Francia, de Germania o de Italia, llegaban a ser emperadores por derecho pontificio en virtud de la coronación hecha por el papa, la cual coronación les confería no una soberanía especial, sino una dignidad suplementaria, más bien moral que material, y les atribuía el papel de protectores de la Iglesia. En virtud de estos actos el papa aparecía como una especie de señor feudal, al cual el derecho concedía la facultad de castigar la deslealtad del vasallo que faltaba a sus obligaciones y de quitarle su feudo y dar la investidura a otro.

§ 7. — El Syllabus y la condenacion de las libertades modernas

466. 1.º Noción del Syllabus y su autoridad doctrinal.—El *Syllabus* (palabra latina que significa índice), es una colección o catálogo de ochenta proposiciones que contienen los principales errores modernos, ya reprobados y condenados en alocuciones consistoriales, encíclicas y otras letras apostólicas del Papa Pío IX.

El *Syllabus*, precedido de la Encíclica *Quanta cura*, apareció, por mandato de Pío IX, el 8 de diciembre de 1864, pero la idea de *semejante catálogo* conteniendo los errores de aquel tiempo, bajo la forma que revestía entonces, era muy anterior a esta data y había sido sugerida desde 1849, por el arzobispo de Perusa, cardenal Pecci, que debía suceder a Pío IX, con el nombre de León XIII.

¿Cuál es la autoridad doctrinal del *Syllabus*? ¿Debe considerarse como un *acto ex cathedra*, como quieren algunos teólogos de nota: Franzelin, Mazzella, Hurter, Pesch; o no es más que un documento de gran autoridad, al cual deben adherirse todos los católicos, sin que se les pueda tachar de herejía en el caso contrario? La cuestión no está resuelta y por lo mismo, habiendo libertad para inclinarse a una u otra opinión, no puede imponerse el Syllabus a la creencia como una definición infalible. Es verdad que el Papa Pío IX lo hace suyo, pero, como dice el P. Choupin «toda constitución pontificia, aun relativa a la fe y solemnemente promulgada, no es una definición *ex cathedra*; necesita *además y sobre todo, que el Papa manifieste suficientemente su voluntad de resolver* de manera definitiva la cuestión por una *sentencia absoluta* (1). Por tanto, aunque las proposiciones condenadas deben rechazarse por todo católico y con firme convencimiento, no se exige, sin embargo, que la proposición contradictoria sea de fe; pues mientras la proposición condenada no se califica de herética, la proposición contraria no puede ser de fe. Importa, además, para medir el sentido de una proposición condenada en el Syllabus, referirse al documento de dónde se ha tomado.

468. — 2.º Acusación.— Nuestros adversarios acusan a la Iglesia de *haber declarado*, mediante el Syllabus, la *guerra a la sociedad moderna* y de haberse mostrado enemiga irreconciliable del progreso y la civilización.

468. — 3.º **Respuesta.**— Para robustecer su acusación, los adversarios de la Iglesia se apoyan, sobre todo, en las dos últimas proposiciones del *Syllabus* que son, por decirlo así, el resumen de los errores modernos: *Prop. LXXIX* "Todas las opiniones pueden libremente pensarse y sostenerse". Prop. LXXX. "El Pontífice romano debe reconciliarse con el progreso, la libertad y la civilización moderna." Pero es evidente, a propósito de esta última proposición — y basta para convencerse acudir a la alocución *Jamdudum*, de donde la proposición está tomada — que el papa no entiende, en manera alguna, condenar los *progresos verdaderos* de la ciencia positiva y de los inventos humanos; la condenación se refiere al *falso progreso* y a la falsa civilización.

Tampoco el papa Pío IX condena toda libertad y todo liberalismo. Nadie ha defendido la *verdadera libertad* tanto como la Iglesia católica: ella afirma la *la libertad natural* contra los materialistas

(1) Choupin, Ob. cit.

y deterministas que la niegan, la *libertad individual* contra los esclavistas que la suprimen, la *libertad de conciencia* contra los poderes públicos que la oprimen. No se diga, pues, que la Iglesia es enemiga de las libertades antiguas o modernas: lo que ella anatematiza es la falsa libertad, el derecho al mal y al error, y generalmente la opinión de que la libertad implica el derecho absoluto de abrazar y sostener cualquier doctrina filosófica, religiosa y política que venga en gana. Después de recordar los antiguos errores ya condenados: panteísmo, naturalismo, racionalismo, indiferentismo, después de haber reprobado las tesis socialistas y comunistas del origen popular de la potestad y del derecho absoluto de las mayorías, etc. Pío IX a imitación de Gregorio XVI, en su Encíclica *Mirari vos*, proclama que los derechos de la verdad son superiores a los de la libertad, los derechos de Dios, superiores a los del hombre, los derechos de la justicia a los del número y de la fuerza, y, con gran prudencia, condena el *liberalismo absoluto* que, por su culto extravagante y mal entendido de la libertad es el manantial profundo de un gran número de errores contemporáneos.

Pero, *notémoslo* de paso, Pío IX, se ha contentado con exponer la *tesis* católica; y desde este punto de vista, se le puede arguir de intolerancia; la verdad no puede ser tolerante, porque, siendo la verdad, necesariamente ha de excluir a su contrario. Reprochar a la Iglesia su intransigencia doctrinal es reprobarle el que sea y se considere la verdad. Por lo demás, estas pretendidas intolerancias del Syllabus dejan espacio libre a todas las aspiraciones legítimas del pensamiento moderno, como León XIII en una admirable serie de encíclicas se ha encargado de demostrar.

Art. II. — Servicios prestados por la Iglesia

469. — Al lado de las quejas que nuestros adversarios acumulan, en su severa requisitoria, contra la Iglesia, sería injusto no mencionar los servicios que el cristianismo ha prestado y desconocer la parte que le corresponde en el avance de la civilización. Vamos a ver brevemente lo que ha hecho la Iglesia por el *individuo*, la *familia* y la *sociedad*, cómo ha trabajado por el progreso y bienestar de los pueblos en el orden material, intelectual y moral. Los beneficios que a ella se deben en este tereno deben ser tanto más apreciados cuanto que están fuera del radio de acción y de la misión señalada por Cristo. Porque, no lo olvidamos, la Iglesia fué instituida para recibir y

transmitir el depósito de la revelación cristiana, para llevar a los hombres a la salvación eterna y no para procurar, al menos de una manera inmediata, la felicidad temporal. Y, esto no obstante, ella se desvela también, y tiende por todos los medios de que dispone, a mejorar la suerte del linaje humano. "Cosa admirable, podemos repetir con Montesquieu (El Espíritu de las leyes), la religión cristiana que parece no tener más objeto que la felicidad de la otra vida, hace también nuestra felicidad en esta."

§ I. — La Iglesia y el individuo

470. — Si consideramos al hombre generalmente y desde el sólo punto de vista *individual*, comprobaremos que en casi todas partes en la antiguedad, la humanidad se divide en dos clases: el hombre *libre* y el *esclavo*. Qué era el esclavo y qué ha hecho la Iglesia por él, son las dos cuestiones que vamos a examinar.

1.° **Qué era el esclavo.** — Se entiende por *esclavitud* el estado de un hombre mancipado a otro. La esclavitud se originaba de la guerra, la trata o el nacimiento. El prisionero de guerra, el infeliz capturado por piratas o el niño nacido de padres en servidumbre, caían bajo la dependencia absoluta de un señor que los trataba y explotaba a su arbitrio. La condición material del esclavo variaba, pues, según el carácter y disposiciones del dueño. De cualquier modo, el esclavo era siempre un ser aparte, un hombre que no tenía más derechos que la bestia de carga, que era enteramente propiedad, "*cosa*" del dueño, rebajado, por tanto, al nivel del animal o de vil instrumento que se compra y se vende o que se desecha cuando ya no puede servir. Es conocido el consejo de Catón al padre de familia económico: "Vende los bueyes viejos... los carros viejos, los hierros viejos, el *esclavo viejo*, la *esclava enfermiza*". El esclavo, no teniendo derecho sobre su persona menos podía tenerlo sobre su familia, su mujer y sus hijos. Sucedía a veces que la legislación confería al dueño el derecho de vida y muerte sobre sus esclavos, y se sabe que los gladiadores, cuyos combates estaban tan en boga entre los romanos, se entresacaban no sólo de los condenados a muerte, sino también de entre los esclavos. Tal era la condición de la mayor parte de la humanidad y conviene añadir que esta institución afrentosa era tenida por legítima aun por los filósofos más ilustres y ni siquiera la religión pagana levantó su

voz contra ella (1). Aunque los escritores vituperaran a veces sus abusos, jamás han condenado sus principios.

471. 2.° **Lo que ha hecho la Iglesia por el esclavo.** — Que no se crea de buenas a primeras que la Iglesia ha trastornado de un sólo golpe el estado de cosas establecido. Las revoluciones deben operarse por una lenta evolución de ideas, pues la opinión pública no rompe en un día con el medio ambiente, con la tradición y con las antiguas costumbres. La transformación de una sociedad requiere, pues, una acción continuada, un trabajo preparatorio de largo aliento. Este es el trabajo que emprendió la Iglesia, por su doctrina, por su legislación y por sus actos: — *a*) *por su doctrina*. Desde el origen del cristianismo comenzó la Iglesia su lucha contra la servidumbre. El primero y más elocuente intérprete de su doctrina es San Pablo. Con habilidad y arte consumados el Apóstol de las gentes sienta los *grandes principios de igualdad* y de *fraternidad* que son como el fundamento de la *libertad individual*. A la faz de los señores soberbios que se encuentran en el vasto Imperio greco-romano, proclama abiertamente que todos los hombres tienen el mismo origen, han sido rescatados con la misma sangre y llamados a la misma eterna bienaventuranza y, por consiguiente, son iguales y hermanos. "No hay distinción — escribe a los Gálatas — entre judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer; pues todos sois *uno* en Cristo Jesús" (Gal. III, 26). Pero, aun estableciendo los principios que deben destruir paulatinamente la esclavitud, San Pablo se cuida muy mucho de adoptar una actitud agresiva contra los señores, de predicar la lucha de clases, de provocar, en fin, una revolución demasiado rápida que podía comprometer el éxito de su obra. De momento, estima mucho más prudente recordar a unos y a otros sus *deberes recíprocos;* obediencia por parte de los esclavos, bondad, por parte de los dueños. "Siervos, dice a los primeros, obedeced a vuestros señores según la carne con respeto y temor y con sencillez de corazón, como a Cristo... Servidlos con afecto, como quien sirve al Señor y no a los hombres, sabiendo que cada uno sea esclavo o libre será recompensado por el Señor del bien que haya hecho. Y vosotros, señores, dice a los segundos, obrad igualmente respecto de aquellos y dejad las amenazas, teniendo presente que su Señor y el vuestro está en los cielos y no tiene acepción de personas" (Ef. VI, 5-9).

(1) Véase la Encíclica *In plurimis*, de León XIII.

b) Por su legislación.—Bajo la influencia de la Iglesia los emperadores convertidos al cristianismo promulgan leyes que suavizan la condición del esclavo. Así, por no citar más que algunos ejemplos. Constantino prohibe marcar a los condenados y esclavos en el rostro, «donde reside la imagen de la belleza divina»; declara culpables de homicidio a los señores que, con sus malos tratamientos causan la muerte de sus esclavos. Teodosio concede la libertal a todos los niños vendidos por sus padres. Honorio pone fin a los combates de gladiadores. Justiniano da una ley que castiga el rapto de las esclavas con la misma pena que el de las mujeres libres. Uno de los raros emperadores que no hizo nada en favor de los esclavos fué precisamente Juliano el Apóstata, emperador imbuído en todos los prejuicios del paganismo.

Las invasiones de los bárbaros en el siglo V son nefastas a la causa de los esclavos y le hacen perder terreno. Pero la Iglesia, por sus numerosos Concilios del siglo VI al IX, en la Galia, Bretaña, en España y en Italia continúa trabajando a su favor. El Concilio de Orleans del 511, el de Epona del 517 proclaman el *derecho de asilo*, en virtud del cual, el esclavo, aun «el culpable de un crimen atroz», si se refugia en una iglesia no podrá sufrir castigo corporal. El Concilio de Auxerre, a fin del siglo VI, y el de Chalon-sur-Saone, a mediados del VII, prohiben hacer trabajar en domingo a los esclavos. Muchos Concilios *proscriben la trata de esclavos*, o si no se atreven a tanto le ponen cortapisas; tenemos un ejemplo en el cánon 9.° del Concilio de Chalon-sur-Marne, que prohibe vender ningún esclavo fuera del reino de Clodoveo. Además, el esclavo es admitido por la Iglesia al *sacerdocio* y a la *profesión monástica*, con tal que haya obtenido de su señor el consentimiento previo o la libertad. Por último, los Concilios del siglo VIII reconocen formalmente la *validez del matrimonio* contraído, con conocimiento de causa, entre libres y esclavos.

c) Por sus actos.—1. En el *ejercicio de su culto*, la Iglesia primitiva prescinde de las distinciones sociales «Entre el rico y el pobre, el esclavo y el libre, no existe diferencia», escribía Lactancio. Esta es, sin duda, una de las razones más fuertes que contribuyeron a la liberación del esclavo, y el mismo Renán, no vacila en reconocerlo. «Las reuniones en la iglesia, por sí solas, escribe en su *Marco-Aurelio*, hubieran bastado para arruinar esta cruel institución (la esclavitud). La antigüedad no habría conservado la esclavitud, si no es excluyendo a los esclavos de los cultos patrióticos. Si ellos hubieran sacrificado con sus señores se hubieran elevado moralmente. La frecuentación de la iglesia era la más perfecta lección de igualdad religiosa... Desde el momento que el esclavo tiene la misma religión que su señor y ora en el mismo templo que él, la esclavitud está próxima a finir.»

2. La *admisión de los esclavos al sacerdocio* y a la *vida monástica* es otra fuente de donde saldrá la nivelación de todas las jerarquías sociales. Bajo el tosco hábito o el velo religioso ya no se distingue bien entre señores y esclavos; los unos y los otros trabajan y ruegan en común, comprendidos en igualdad perfecta. 3. A partir del siglo VI, la Iglesia, enriquecida por las piadosas donaciones de señores y reyes, emplea sus riquezas en el *rescate de numerosos prisioneros de guerra*, así como de esclavos, para libertarlos, o al menos, «hacerles fácil y apacible la vida», según la recomendación de los Papas y de los Concilios.

Esto es lo que la Iglesia hizo en el pasado; y su ardor no se ha extinguido aún; todo el mundo conoce la gran obra emprendida por León XIII y el cardenal Lavigerie, al fin del siglo pasado, conocida con el título de *obra antiesclavista* y destinada a combatir en Africa la trata y esclavitud de los negros.

§ 2. — La Iglesia y la familia

472.— La familia, necesaria para conservar la vida tanto como para darla, es de *derecho natural* al mismo tiempo que de *origen divino*. Sin embargo, las condiciones de la familia — entendemos por ellas, las relaciones mutuas de sus miembros — pueden cambiar con los

tiempos y lugares. Veamos ahora lo que fué la familia en la antiguedad y lo que es en el cristianismo.

1.° **La familia en la antigüedad.** — En la antiguedad, la autoridad soberana del padre absorbe la de los miembros. — *a)* Casi en todas partes, en Roma especialmente, el hijo tiene su derecho a la vida pendiente de la benevolencia del padre. Los infanticidios son frecuentes, admitidos por las leyes y aprobados por los filósofos. "Nada más razonable—dice a este propósito Séneca—que echar de casa las cosas inútiles" y Quintiliano osa escribir que "matar a un hombre es con frecuencia un crimen, pero *matar a sus propios hijos*, es a veces, una hermosa acción." Si el padre puede matar a sus hijos, con mayor razón podrá venderlos o empeñarlos.—*b)* La situación de la *madre* no era más lisonjera. No sólo está privada de toda autoridad paterna sino que, donde la poligamia y el divorcio está admitido, como en el Oriente, es una verdadera esclava. Aún en medio de las civilizaciones más brillantes como las de Grecia y Roma, la condición de la mujer no era más halagüeña: soltera, estaba bajo el poder de su padre; casada, bajo la tutela del marido a quien la legislación otorga poderes casi ilimitados.

473. — 2.° *La familia en la sociedad cristiana.* — *a)* Gracias al cristianismo, el niño viene a ser objeto de las más tiernas solicitudes de los padres. Bajo la influencia de su doctrina, el padre comprende que su hijo no es una propiedad de que puede usar y abusar, sino una criatura de Dios, redimida con la sangre de Cristo y predestinada a la gloria; un sér que debe rodear de ternura tanto mayor cuanto es mayor su debilidad.—*b)* El cristianismo ha levantado la *dignidad moral de la mujer;* y esto de dos maneras, enseñando por una parte *la nobleza de la virginidad* y respeto que merece, y por otra *la grandeza del matrimonio* uno e indisoluble. Porque, sépanlo bien, el cristianismo no ha realzado la virginidad, tan ignorada y poco comprendida de lo santiguos, para rebajar el matrimonio. La exaltación de la doncella, no debe, en el pensamiento de Cristo, perjudicar la belleza moral de la casada; y la prueba de ello es, que elevó el matrimonio a la dignidad de sacramento, en forma, que no es ya una ceremonia más o menos solemne, sino un signo sagrado que da una gracia especial y simboliza la unión de Cristo mismo con su Iglesia.

Los *feministas pretenden* que la mujer no tiene todavía en la sociedad el lugar que le corresponde, en el orden político, social y económico, su condición es muy inferior a la del hombre y piden que,

teniendo las mismas leyes y cargas, al menos equivalentes a las del hombre se las deje gozar de los mismos derechos. Aunque la Iglesia no ha formulado en esta materia, una doctrina precisa, es lícito decir, que ella alentará todo esfuerzo que tienda a mejorar la suerte de la mujer.

§ 3. — La Iglesia y la Sociedad

474. — Si consideramos, no ya al individuo ni la familia, sino a la agrupación de familias e individuos, esto es, a la *Sociedad* veremos cómo la Iglesia le ha prestado los más grandes servicios en el orden *material, intelectual y moral.*

1.° *En el orden material,* — En todos los momentos de su historia ha trabajado la Iglesia por el *bienestar* del pueblo. El bienestar material es, con efecto, la resultante de un conjunto de factores: trabajo, ahorro y buenas costumbres, sin las cuales no hay ventura ni prosperidad posibles. Ahora bien, mientras en la antigüedad eran desconocidas estas virtudes, mientras que el trabajo manual particularmente era mirado como degradante para el hombre libre, la doctrina cristiana, enseñando la gran ley del trabajo lo rehabilitó a los ojos de los hombres. Y no se limitó la Iglesia a esparcir su enseñanza sino que le apoyó con ejemplos, como medio más eficaz para asegurar el éxito. Asi vemos reinar una actividad intensa entre las primeras generaciones cristianas. Los monjes, más que los demás, trabajan por la prosperidad de Europa desmontando los antiguos bosques, labrando y cultivando los desiertos, creando en torno de los monasterios aldeas y ciudades donde muy pronto florecen la industria y el comercio.

Y, en nuestros días, en que el *obrero* ha obtenido ya o quiere obtener un puesto preponderante en la sociedad, la Iglesia, después de haber realzado su dignidad moral, continúa interesándose por su suerte. La Encíclica *Rerum Novarum* (16 mayo 1891) de León XIII que conserva toda su actualidad, demuestra que la Iglesia atribuye grandísima importancia a la solución de la *cuestión social.* Con toda su alma desea que las justas reivindicaciones del trabajador sean coronadas por el éxito; su mayor deseo es que los derechos del obrero se amplíen, pero a la vez que formula sus votos por el mejoramiento de la clase obrera, no teme recordarle que si tiene

derechos, también tiene deberes y sabe que haciendo esto, sirve mejor su causa que los demagogos que hinchándole de vanas esperanzas le conduce a la ruina y al abismo.

2.° *Beneficios de orden intelectual.* — De creer a ciertos adversarios nuestros, la instrucción no dataría sino de la Revolución Francesa. Hasta entonces y señaladamente en la edad media reina la ignorancia y el oscurantismo. La Iglesia que se había constituído institutriz de Francia, no cumplía ya su misión, y su enseñanza se reducía, cuando más, a las cosas de fe.—Los que así hablan, demuestran una ignorancia de los hechos imperdonable o una insigne mala fe. Sin duda hubo épocas en que, por razón de circunstancias desfavorables, como por ejemplo en tiempo de los reyes holgazanes (VII siglo) y después de la invasión de los normandos (siglo X) la enseñanza estuvo en decadencia. Pero también es cierto que los historiadores que han hecho un examen imparcial del estado de la instrucción en Francia antes de la Revolución se han visto forzados a admitir que la Iglesia ha dado siempre a sus clérigos y a los laicos la instrucción que llevaban los progresos de los tiempos y las necesidades de cada uno. Desde el siglo V al XI la Iglesia funda y dirige escuelas episcopales, sacerdotales y monásticas; en el siglo XVI se pone al frente del movimiento que impulsa a los espíritus hacia la antigüedad griega y latina. Y desde entonces, no ha cesado de promover los trabajos intelectuales, favoreciendo el desarrollo de las letras, de las artes y de las ciencias.

476. — 3.° *Servicios prestados en el orden moral.* — Ya hemos visto lo que, en *este orden* hizo la Iglesia por el individuo y por la familia. Reivindicando la libertad para los individuos, al mismo tiempo, ha transformado las públicas costumbres. A los jefes de Estado les enseñó que "toda potestad viene de Dios" y por consiguiente, ha de ejercerse con justicia y prudencia. A los súbditos les ha prescrito la obediencia y el respeto a los gobernantes, apoyándose en estas sencillas palabras de Cristo: "Dad al César lo que es del César". En fin ha mejorado las relaciones entre los pueblos. Enseñando en todas partes que los hombres, sin distinción de razas o nacionalidades, son todos hermanos, hijos de Dios y de la Iglesia, les ha hecho comprender que era monstruoso el tratarse como bárbaros.

477.—OBJECIÓN.—Contra *los beneficios hechos a la sociedad*, por la Iglesia católica, objetan los adversarios que las naciones protestantes son más *poderosas* y *prósperas* que las católicas, que su *nivel moral* es más elevado, y arrancando de esto, como de *hecho*

histórico incontestable, concluyen que la prosperidad de unos y la decadencia de otros debe atribuirse a la *diferencia de religión*.

Respuesta.—En la anterior objeción hay que distinguir dos cosas: el punto de vista *histórico* y el *doctrinal*, o si mejor parece, la cuestión de *hecho* y la *tesis* que se quiere establecer sobre este hecho. Evidentemente, si fuera posible demostrar que los hechos históricos no son lo que se pretende, o no tienen la significación que se les da, podríamos deducir en seguida, que la tesis es falsa; pero admitamos como hipótesis que las naciones protestantes son, en realidad, superiores a las católicas; ¿se seguiría de eso que la causa de la superioridad de unas y de la inferioridad de otras sea la religión?

A) LA TESIS.—De considerarla en sí, ¿qué pensar de la tesis que hace de la religión el principio del progreso o de la decadencia de las naciones? *a*) Notemos, desde luego, que aunque fuera así, no por eso el protestantismo sería la *verdadera* religión. Porque el fin primario de la religión no es trabajar por la prosperidad material de sus adeptos, sino conducir las almas a Dios. Y si nosotros hemos mencionado los servicios prestados por la Iglesia en este orden de cosas, no ha sido para demostrar que el cristianismo, por ser la verdadera religión, ha tenido por resultado atraer las bendiciones del cielo en el orden temporal. Nos hemos limitado a establecer que el bienestar material de los pueblos debía fluir de la doctrina de Cristo, que tiende a hacer al hombre más trabajador, sobrio, virtuoso, pero nos hemos guardado de pretender que bastaba introducir la verdadera religión en un país mísero materialmente, para transformarlo, por arte de encantamiento, en abundante y próspero. *b*) Pero, vayamos a la entraña del asunto. ¿En qué se apoyan para decir que la religión protestante es *causa de grandeza* y la religión católica, de *decadencia*? Sin duda, en el principio fundamental del protestantismo en la teoría del *libre examen* que favorece—dicen—el espíritu emprendedor, la impulsión y la energía mientras que los principios del catolicismo imponiendo la adhesión a dogmas obscuros y la sumisión ciega a un poder absoluto, suprimen toda iniciativa. Pero, ¿quién no ve lo especioso de este razonamiento? La fe en dogmas que no tienen nada que ver con las *cuestiones materiales* y la obediencia a la Iglesia en el orden *espiritual*, no embaraza para nada el espíritu de iniciativa, y sería ridículo creer que el comerciante y el industrial católicos no están tan libres como los protestantes, para orientar sus negocios al crecimiento de sus intereses. *c*) *Agreguemos*, por último, que la palabra *prosperidad* es un *término muy vago*. La verdadera civilización no se limita a la prosperidad material: nos parece más bien, que abarca el conjunto de intereses materiales, morales y religiosos. Los pueblos que quieren llegar al más alto grado de civilización no son aquellos cuyo único ideal es el bienestar y las riquezas, sino aquellos que tienen más grandeza de alma y una más noble vida moral. Pero, es evidente que en este concepto, los principios católicos que tanto recomiendan la caridad, el amor del prójimo, la armonía entre la fe y las buenas obras, están lejos de ser inferiores a los principios protestantes. Luego, la tesis no se apoya en argumento alguno.

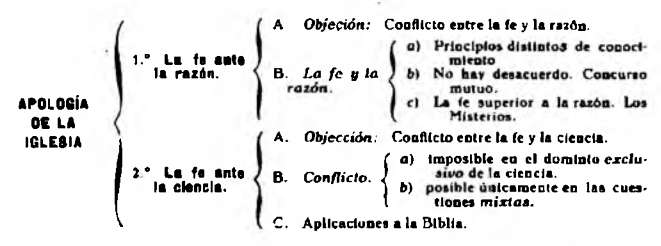
B) LOS HECHOS.—No sólo la tesis, tomada en sí misma, es falsa, sino que los *hechos* también la desmienten. *a*) Pues, si se trata del *pasado*, no se puede dudar de que en un largo período de nuestra historia, las naciones católicas: Francia, Austria y España estuvieron a la cabeza de la civilización, y el momento en que llegaron a su apogeo coincidió con aquel en que la vida católica era más intensa y los principios cristianos se observaban con mayor fidelidad. *b*) Si se trata del *presente*, hay que confesar que las naciones católicas enumeradas están, bajo el punto de vista económico, en un estado de inferioridad respecto de las grandes naciones protestantes, Inglaterra, Estados Unidos y Alemania. Pero, si se quiere absolutamente que la religión sea la causa de esta inferioridad, responderemos que los Estados católicos se hallan en decadencia porque han sido infieles a su religión y están devorados por el cáncer del indiferentismo y aun del ateísmo. Esto, por lo menos, ayer, era verdadero aplicado a Francia, pero hoy, que ha sido como purificada por una ruda prueba, durante la cual ha demostrado tanta vitalidad, espíritu de iniciativa y abnegación, y un cierto despertar de la fe, ¿quién sabe cuál será su mañana y si llegará, tal vez, a recobrar su puesto al frente de la civilización material, moral y religiosa?

BIBLIOGRAFIA.—Art. I. — BREHIER, art. *Croisades* (Dict. d'Alès)). — LUCHAIRE, *Innocent III*; *La question d'Orient* (Paris). — GUILLEUX art. *Albigeois*)Dict. d'Alès). — DE CAUZOÒS, *Les Albigeois et l'Inquisition*;*Les Vaudois et l'Inquisition* (Bloud). — Mgr DOUAIS, *Les sources de l'histoire de l'Inquisition* (Rev. des Questions historiques, 1882); *L'Inquisition. Ses origines historiques, sa procédure* (Plon). — VALAÒDARD, *L'Inquisition* (Bloud). — GUIRAUD, *Questions d'histoire et d'archéologie chrétienne* (Gabalda). — Mgr D'HULST, Car. de 1895. 5e conf. *L'Eglise et l'Etat*. — LANGLOIS, *L'Inquisition d'après des travaux récents* (Bellais). — ROUQUETTE, *L'Inquisition protestante*... (Bloud). — GUIRAUD, art. *Inquisition* (Dict. d'Alès). — VACANDARD, *De la tolérance religieuse* (Bloud). — DE LA BRIÈRE, art. *Barthélemy* (*La Saint-*) (Dict. d'Alès). — HELLO, *La Saint-Barthélemy* (Bloud) — VACANDARD, *Études de critique et d'histoire religieuse* (Lecoffre). — DIDIER, *La révocation de l'Édit de Nantes* (Bloud). — P. DE VREGILLE, art. *Galilée* (Dict. d'Alès). — CHOUPIN, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège* (Beauchesne). — DE L'ÉPINOIS, *La Question de Galilée* (Palmé). — JAUGEY, *Le procès de Galilée et la Théologie*. — SORTAIS, *Le procès de Galilée* (Bloud). — VACANDARD, *Études de critique*... — J. DE LA SERVIÈRE, art. *Boniface VIII* (Dict. d'Alès).

Art. II. — P. ALLARD,*Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Église*.. (Lecoffre); art. *Esclavage* (Dict. d'Alès). — D'AZAMBUJA, *Ce que le christianisme a fait pour la femme* (Bloud). — H. TAUDIÈRE, art. *Famille* (Dict. d'Alès). — L.LECLERQC, *Essai d'Apologétique experimentale* (Duvivier, Tourcoing). — Mgr BAUDRILLART, *L'Eglise catholique. la Renaissance, le Protestantisme* (Bloud). — DE LA BRIÈRE, *Nations protestantes et nations catholiques* (Bloud). — FLAMÉRIOÒ, *De la prospérité comparée des nations catholiques et des nations protestantes*... (Bloud).



Capitulo II. — **La fe ante la razón y la ciencia**



DIVISION DEL CAPITULO

478. — Por sólidas y decisivas que fueran las *razones de creer* propuestas por la Apologética resultarían evidentemente nulas si nuestros adversarios pudieran demostrar que la Iglesia católica enseña dogmas absurdos. Los racionalistas, creyendo encontrar un terreno propicio al ataque, se levantan contra la fe en nombre de la *razón* y de la *ciencia*. Hay antagonismo, nos dicen, entre éstas y aquélla; estos dos modos de conocer son opuestos entre sí, o por lo menos extraños el uno al otro. Vamos a ver que no hay nada de eso, estableciendo: 1.° las *relaciones entre la fe y la razón*, y 2.° *entre la fe y la ciencia*.

Art. I. — **La fe y la razón**

479. — *Objeción.* — Según los racionalistas, son *incompatibles* la *fe* y la *razón*. A más de no poderse establecer ninguna relación entre ambas, al requerir la fe nuestra adhesión a los *misterios*, esto es, a verdades que exceden y aún desconciertan la inteligencia, se pone en contradicción absoluta con la razón, de modo que no se puede aceptar *la fe sin abdicar la razón.*

480. — *Respuesta.* — Ya en otra parte establecimos (1) las *relaciones entre la fe y la razón* y vimos también que la oposición, invocada por los racionalistas, no existe. "Pues aunque la fe esté por encima de la razón, dice el concilio Vaticano, no puede existir desacuer-

(1) Véase nuestra *Doctrine catholique*, números 282 y 283.

do entre la fe y la razón. Porque Dios que revela los misterios e infunde la fe, es el mismo que ha puesto la razón en el hombre, y es imposible que Dios se niegue a sí mismo, y haya una verdad que se oponga a otra verdad (2)". Así tres cosas caracterizan las relaciones entre la fe y la razón, según la doctrina católica:—*a*) la fe y la razón son dos principios *distintos* de conocimiento, —*b*) lejos de estar en desacuerdo, deben prestarse *apoyo mútuo*,—*c*) cuando hay conflicto entre los dos principios, la *fe está por encima de la razón.*

A. *LA FE Y LA RAZON, PRINCIPIOS DISTINTOS.* — La fe y la razón son dos principios de conocer *distintos*, dos caminos, dos luces concedidas por Dios al hombre para alcanzar la verdad. De donde se sigue, que cada una tiene su dominio *respectivo*. El *dominio de la fe* conmprende todas las verdades reveladas, algunas de las cuales,—los misterios—son inaccesibles a la razón, al paso que otras son asequibles y sólo han sido reveladas por Dios para que las conozca con certeza la muchedumbre de los hombres que, de otro modo las hubieran ignorado o conocido deficientemente. El *dominio de la razón* abarca las verdades—ciencias físicas, naturales, historia, literatura, etcétera—que la sola razón puede, por sus propios medios, descubrir; aquí es independiente y no tiene subordinación alguna a la revelación, si sus conclusiones no entran en contacto con ella.

B. *NO DESACUERDO, SINO CONCURSO RECIPROCO.* — Si los dos principios vienen de Dios, como afirma la doctrina católica, ¿cómo podrían estar en *pugna?* ¿cómo lo verdadero se opondría á lo verdadero? Pero, no sólo no hay ni puede haber desacuerdo entre la fe y la razón sino que además se prestan *mútuo apoyo.* La razón precede a la fe y le prepara el terreno y le tiende los fundamentos intelectuales sobre los que ha de reposar. Después, cuando la fe está en posesión de la verdad revelada, todavía es la razón la que escruta y analiza para hacer inteligibles en lo que cabe, las verdades que cree. A su vez, la fe esclarece la razón: le impide descarriarse a través de los sistemas falsos y condenados por la Iglesia, estimula y eleva la razón abriéndole nuevos horizontes y proponiendo a sus investigaciones el vasto campo de las verdades sobrenaturales.

C. *LA FE ES SUPERIOR A LA RAZON.*—Que nadie se equivoque sobre el sentido de esta expresión. Hemos dicho más arriba que la razón tiene su dominio propio donde se mueve con libertad absoluta La subordinación de la razón a la fe de que hablamos aquí

(2) Const. *Dei Filius*, Cap. IV

no concierne sino a las cuestiones *mixtas* y al terreno *reservado a la fe*. En las cuestiones mixtas, es decir, en las verdades que aún dependiendo de la razón, pertenecen al dominio de la fe por ser reveladas por Dios—ejemplo, la existencia y naturaleza de Dios, la existencia y naturaleza del alma, la creación del mundo, etc.—la razón debe conformarse a las enseñanzas infalibles de la Iglesia y reconocer sus errores si llegara el caso. Con más motivo "en el dominio *superior* donde se hallan los misterios que la sobrepujan, la razón está obligada a una *sujeción mayor*. Allí no es ella más que un instrumento: y esto significa el adagio "la filosofía es sierva de la teología". Se trata de la filosofía cuando razona los misterios. Y si esta expresión, que choca tanto a los filósofos modernos, se empleaba tan frecuentemente en la edad media era porque esta parte del ejercicio racional, se consideraba como de gran importancia y se fijaba sobre él la atención. La ciencia se hallaba en embrión, y el estudio de la revelación divina parecía el más importante entre todos, y todo se refería a la Teología, como centro. (1).

481. — Pero, *objetan* los racionalistas, los *misterios*, para cuya explicación pedís a la razón su concurso, son absurdos. Ved, sino los dogmas fundamentales de vuestra religión; un Dios en tres personas, el pecado original, un Dios hecho hombre, el nacimiento virginal de Cristo, la redención por la muerte de un Dios crucificado... ¿No basta el enunciarlos para darse cuenta de que están *en contradicción con la razón?*

Seguramente los misterios están por *encima* de la razón, pero no en *contra* de ella. Es verdad que parecen y aún están en contradicción con las leyes de la naturaleza, pero esto no prueba que contradigan nuestra razón. Esta contradicción no existe sino cuando se *deforman* los dogmas por conceptos falsos o términos impropios. Tomemos un ejemplo del libro de Sully Prudhomme sobre "*La verdadera religión según Pascal*". He aquí como expone el misterio de la Santísima Trinidad, y la contradicción que encuentra en él: "Decir que hay tres personas en Dios, es decir que hay en Dios tres individualidades distintas: El Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo igualmente; las tres personas divinas no son más que un mismo ser individual". Si los teólogos presentaran el dogma de este modo, es claro que existiría una contradicción en los términos; pues no se podría concebir *tres individualidades* en el *mismo ser individual*. Pero no se

(1) De Broglie, *La Croyance religieuse et la Raison.*

expresan en esa forma. Dejando a Sully Prudhomme los términos ambiguos de "individualidades" y "ser individual" dicen que el misterio de la Santísima Trinidad consiste en la *unidad* de *naturaleza* subsistiendo en *tres personas*, en otros términos, que en Dios hay una sola naturaleza, pero que esta naturaleza es poseída por tres personas. Que el crítico no comprenda no es cosa que nos sorprende; pero la contradicción está sólo en la fórmula que emplea. Esta es la que se debe revisar.

Conclusión. — Lo que hemos hecho respecto del misterio de la Trinidad podríamos hacerlo y lo tenemos hecho respecto de los otros dogmas de la Religión, (1) en ninguna parte hemos encontrado esa oposición entre la razón y la fe, que quisieran ver nuestros adversarios, y podemos concluir que si los dogmas superan a la razón no están sin embargo, en contradicción con ella.

Art. II. — La fe y la ciencia

482. — *Objeción.* — Los racionalistas pretenden que el *conflicto* entre la *fe* y la *ciencia* es tan irreductible y más visible aún que el de la fe y la razón. La prueba de esto la buscan generalmente en los *pasajes científicos de la Biblia* que ellos procuran poner en contradicción con los datos de la ciencia.

483. — *Respuesta.* — Distinguiremos dos puntos en la objeción racionalista: —*a*) la *tesis* que afirma, de un modo general, un presunto conflicto entre la fe y la ciencia y —*b*) las *aplicaciones* que de ella se han hecho a la Biblia.

A. *TESIS.* — Los racionalistas piensan que entre la fe y la ciencia el conflicto es irreductible sólo por el hecho que la ciencia tiene por condiciones el *libre examen* y la *investigación libre* de la verdad, mientras la fe no es libre ni en su *método* ni en sus *conclusiones*. Nosotros no consideramos que hay procedimiento científico — dice Gunkel, sino allí donde se trate de buscar la verdad y donde no se prefije el resultado, ni en detalle ni en conjunto, por ninguna clase de autoridad sea cual fuere". Así, dice el racionalismo, siendo el examen libre la condición de toda investigación científica, síguese que el católico, que no tiene derecho a comenzar dudando de sus dogmas sin dejar de ser católico, no puede suministrar una demostración científica ni de sus *razones de creer* ni de las *cosas que cree.*

(1) Véase nuestra *Doctrine Catholique*, núms. 70, 84, 104, etc.

Para responder a la tesis racionalista importa distinguir entre el dominio exclusivo de la ciencia y el dominio mixto de la ciencia y de la fe.—*a*) Si se trata del *dominio exclusivo* de la ciencia y de la razón, se trata de ciencias que nada tienen de común con la fe, entonces es claro que el sabio católico tiene la misma libertad que el sabio protestante o racionalista. "¿Qué importa para la libertad de espíritu necesaria al sabio electricista, la creencia en el Coran o en la Biblia o en la infalibilidad del Papa?—a no ser que quiera sostenerse que el electricista creyente en la infalibilidad del Papa debe por lo mismo profesarse obligado a creer lo que el Padre Santo le ordene, aún en materia de electricidad. A lo cual no podría responderse sino remitiendo al libre pensador al catecismo para que aprenda allí concretamente cuáles son las materias y los límites de la infalibilidad." (1)—*b*) Si se trata de *cuestiones mixtas* donde las conclusiones de la fe pueden oponerse a las de cierta filosofía y determinada ciencia, el sabio católico no parece a primera vista, poder hacer labor científica porque está ligado por su fe y tiene que defenderla, y sus conclusiones le están impuestas por sus creencias y debe ordenar los hechos y los textos en el sentido de sus ideas preconcebidas. Pero la antinomia entre la fe y la ciencia, aún en el dominio mixto no es tan grande como se pretende. ¿Por qué el que cree en Dios, en la Providencia, en el milagro, en el alma espiritual y libre, ha de ser menos apto para comprender los hechos biológicos y las realidades históricas, que el ateo, el materialista y el determinista? Si hay prejuicio de un lado, también lo hay del otro y si por ambas partes existe el prejuicio ¿en qué ha de estar el del ateo más conforme a la ciencia y a la busca libre de la verdad, que el del creyente? Por otra parte, cualquiera que sea el punto de partida del creyente y aunque fuera verdad que su método demostrativo es menos científico ¿con qué derecho se podrían rechazar sus conclusiones si sólo apela a la ciencia para defender o demostrar una verdad que él posee por otra vía, y si sus argumentos están sacados de la razón y no de su fe?

Conclusión. — Podemos concluir:—*1*. que existe *todo un dominio* donde el creyente aún permaneciendo tal, es capaz de verdadero espíritu científico; y—*2*. *otro dominio* donde, a pesar de un método menos libre, puede llegar a conclusiones que son científicas porque se apoyan en la ciencia y no en los datos de la fe.

(1) Fonsegrive, *Catholicisme et Libre-Pensée*, Pág. 33

484. — B. *APLICACIONES A LA BIBLIA.* — Para probar que hay antagonismo entre la fe y la ciencia, citan los racionalistas numerosos pasajes bíblicos donde los datos de la revelación parecen estar en pugna con los de la ciencia. Podrá formarse una idea de los pretendidos conflictos por los tres ejemplos siguientes sacados de las descripciones cosmográficas, de la cosmogonia de Moisés y de la narración del diluvio.

a) *Descripciones cosmográficas.* — Los términos que los escritores sagrados emplean para describir el cielo, la tierra y los diversos elementos del globo están, a veces, en oposición con los términos usados por las ciencias de la naturaleza. Tomemos unos ejemplos: —1. la bóveda celeste se representa como una envoltura sólida, y se dice en el *Génesis* (1-6-7) que el firmamento "separa las aguas superiores de las aguas inferiores que están sobre la tierra" que "se abrieron las cataratas del cielo" (*Gén.* VII, 11) y dejaron caer una lluvia torrencial, cuando la ciencia moderna ha demostrado que no hay tal bóveda celeste y que las lluvias no provienen de depósitos situados por encima de nuestras cabezas.—2. Los astros se describen como puntos fijos colocados "en la extensión del cielo para alumbrar la tierra y presidir al día y a la noche" (*Gén.* I, 17-18).—3. La manera como se habla del sol, en algunos lugares, supone que gira alrededor de la tierra (*Jos.* X, 13; *Eccle.*, XLVIII, 23). El *Eclesiastes* nos lo muestra que "se levanta" y "se pone" "se apresura a volver a su morada de donde surge nuevamente". —4. La tierra está concebida como una superficie convexa, hundida en forma de cubeta para contener los mares cuyas aguas son retenidas por barreras que Dios ha levantado a este fin. (*Prov.* VIII, 28, 30) cuando están sencillamente detenidas por la gravedad que les sujeta a la corteza terrestre.—5. La liebre que los naturalistas clasifican entre los roedores, está designada como rumiante en el *Deuteronomio* (XIV, 7).

b) *Cosmogonia mosaica.* — Los dos primeros capítulos del Génesis, donde el escritor sagrado nos refiere el origen de las cosas pintan a Dios organizando al mundo en seis días, por actos inmediatos, por la omnipotencia de su palabra y sin recurrir a la acción de las causas segundas. Por el contrario, la *hipótesis* de Laplace supone que los mundos se han formado poco a poco, por una lenta y progresiva evolución. (1).

---

(1) Véase nuestra *Doctrine Catholique* núms. 55 y siguientes.

Que se trate de descripciones cosmográficas o de la cosmogomia mosaica ¿hay realmente oposición entre la Biblia y la ciencia? Seguramente existiría el conflicto entre las dos si la Biblia debiera ser mirada como un libro científico. Pero no es así. Los autores sagrados no persiguen una finalidad *científica* sino *religiosa*. Las cosas de la ciencia están para ellos en un plano secundario; hablan de los fenómenos de la naturaleza y de la formación del mundo, según lo que *aparece* y con los datos de la ciencia de aquella época en que escribían. En estas condiciones no se puede ver el conflicto entre su lenguaje y el de la ciencia actual.

c) *El diluvio.* — La narración bíblica del diluvio (Gén. VI y VII) ha sido combatida en nombre da la historia, de la etnografía y de la geología. Contra la tesis de un *diluvio universal* que hubiera inundado toda la tierra y sepultado a todos los hombres y animales, se *objeta*: — 1 que no hay en la tierra una masa tan considerable de agua, como para elevarse hasta la cima de las más altas montañss cuya altura excede de 8.000 metros, que Dios la hubiese tenido que crear y hacerla desaparecer a continuacón— 2. que Noé no podía hacer entrar en el arca una pareja de todos los animales existentes—3 que si todos los hombres hubieran perecido a excepción de la familia de Noé, no se podría explicar la diferencia de razas, blanca, negra y amarilla que según los documentos de la historia estaba ya marcada tres mil años antes de Jesucristo;- -4 que la tierra no conserva vestigios de esta inundación. Por el contrario, los geólogos registran en las montañas de la Auvergne montones de cenizas y de escorias que provienen de volcanes apagados antes de la aparición del hombre sobre la tierra y que en la hpótesis del diluvio universal, seguramente hubieran sido arrastradas por las aguas.

Las dificultades que acabamos de señalar no embarazan gran cosa al apologista, pues la universalidad absoluta del diluvio nunca ha sido enseñada por la Iglesia como artículo de fe, y por tanto hay libertad de opiniones. La universalidad del cataclismo descrito por el Génesis, puede entenderse: —1. en sentido de que las aguas inundaron solamente la tierra habitada; —2. o en sentido más restringido, que ellas no hicieron perecer más que a la raza de Set y no a la humanidad entera. Estos dos sistemas que suponen que la universalidad del diluvio fué *relativa* armonizándose con las ciencias naturales no contradicen al Génesis. Porque el escritor sagrado no ha podido pretender hablarnos de regiones como América, Australia u otras, cuya

existencia es verosímil que ignorara. Por lo demás, sucede con frecuencia en la Escritura que las expresiones "la tierra" y "toda la tierra" no se emplean en sentido absoluto. Así se dice en la historia de José que "el hambre reinaba en toda la tierra" (Gén. XLI, 57(. Lo mismo S. Lucas, que nos muestra reunidos en Jerusalén el día de Pentecostés "hombres píos de todas las naciones que están bajo el cielo" (Hechos, II, 5). Nada nos impide, por tanto, ni la fe, ni la exégesis adherirnos a la opinión de un *diluvio restringido* contra cuya realidad la ciencia no puede suscitar serias objeciones.

CONCLUSION GENERAL. — Las dificultades opuestas a la Iglesia en nombre de la ciencia y de la razón, lo mismo que las muchas objeciones que nos han salido al paso en el curso de esta obra no son bastante fuertes para hacer vacilar los fundamentos de nuestros dogmas ni el valor de nuestras razones para creer. Y sin embargo, se nos concederá, que en ningún momento de nuestra demostración hemos intentado debilitar los argumentos de nuestros enemigos. Mas bien hemos tenido, hasta rayar en escrupulosa fidelidad, el empeño de presentarlos con toda su fuerza. Y al obrar así lo hemos hecho por delicadeza de conciencia frente a nuestros adversarios, de cuya lealtad y buena fe no tenemos motivos para dudar, y por creer, también, que hubiera sido injurioso para la verdad, el defenderla por medios inconfesables.

BIBLIOGRAFIA.—BAINVEL, art. *Foi* (Dict. d'Alès); *La foi et l'acte de foi* (Beauchesne). — CATHERINET, *Le rôle de la volonté dans l'acte de foi* (Langres). — E. JULIEN, *Le croyant garde-t-il sa liberté de penser?* (Rev. pr. d'Ap. 1907). — ABBÉ de BROGLIE, *Les relations entre la foi et la raison* (Bloud). — VERDIER, *La révélation devant la raison* (Bloud). — PONSARD, *La croyance religieuse et les aspirations de la société contemporaine* (Beuchesne). — FONSEGRIVE, *L'attitude du catholique devant la science* (Bloud). — GIBERT, *Les croyances religieuses et les sciences de la nature* (Beauchesne) — BRUCKER, *Déluge* (Dict. d'Alès).

INDICE ALFABÉTICO DE MATERIAS

T

U

V

Z